ARAŞTIRMA — İNCELEME DİZİSİ

ARİSTO METAFİZİĞİ ile GAZZALİ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay



MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI YAYINLARI : 500
BİLİM ve KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 73
Araştırma - İnceleme : 44



Kitabın adı
ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI
Yayın kodu
93.34.Y.0002.1136
ISBN 975.11.0742.3
Baskı yılı
1993
Baskı adedi
10.000
Dizgi, baskı, cilt
MİLLÎ EĞİTİM BASIMEVİ

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın 14.10.1991 tarih ve 9411 sayılı yazıları ile 20.000 adet basılması uygun görülmüş, yine Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın 27.10.1992 tarih ve 8996 Sayılı yazıları ile ikinci defa birinci parti olarak 10.000 adet basılmıştır.

Araştırma - İnceleme Dizisi

ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay



İstanbul, 1993

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BÖLÜM I

ARİSTO METAFİZİĞİNİN BAŞLICA KAVRAM VE NAZARİYELERİ

BÖLÜM II

GAZZALİ METAFİZİĞİN BAŞLICA KAVRAM VE NAZARİYELERİ

Sayfa

BÖLÜM III

ARİSTO METAFİZİĞİNİN VE GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

BÖLM IV

ÖNSÖZ

Doktora tezi olarak hazırladığımız elinizdeki bu kitabın ilk baskısı 1976 da Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, ikinci baskısı 1980 de Kalem Yayınevi tarafından yapılmış, ancak her iki baskı da kısa zamanda tükenmiştir.

Birkaç yıldan beri aranmakta olan kitaba gösterilen alâka, Türkiye'de fikrî, felsefî ve ilmî eserleri okuyanların büyük ölçüde arttığına bir işaret olarak yorumlanabilir. Bir de Türk-İslâm düşüncesi etrafındaki araştırmalar daha çok alâka toplamaktadır. Bunun sebepleri üzerinde etraflıca durulması gerekir. Denebilir ki artık Türk okuyucu, Batı düşünce hayatını eskisi kadar câzip ve orijinal bulmamaktadır. Ayrıca Batı düşünce tarihiyle kendisinin bütünleşmesinin, ona ısınmasının mümkün olmadığını da anlamaya başlamakta; bunun yanında kendi inandığı ve yaşamaya çalıştığı değerlerinin, unutulan, bilinmeyen kendi fikir tarihinde bulunduğunun idraki içine girmektedir. Türk-İslâm fikir ve ilim tarihi ile ilgili araştırmalar yeni keşifler yaparak kıymetli fikir ve ilim adamlarını ortaya çıkardıkça, aydınımız kendi inançlarıyla, fikirleriyle ve tarihiyle bütünleşiverdiğini görmekte ve bundan da büyük bir memnuniyet duymaktadır.

Bu, bir kendine dönüş, bir arayıştır; yeni bir terkibin başlangıcıdır. Kendini tanımanın, kendi varlık şuuruna ermenin ilk basamağıdır. Artık aydınımız, öğrenmeye başlamıştır ki kendisini tanımayan, hesaba çekmeyen ve kendisini yenilemeyen milletler, ne başkalarını tanıyabilir, ne de ayakta durabilirler.

Umulur ki bu arayış ve uyanışa bizim nâçiz çalışmamız küçük bir katkıda bulunsun.

Kitabın üçüncü baskısı için alâkalarını esirgemeyen Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayımlar Dairesi yetkililerine teşekkürü bir borç bilirim.

Ankara 1986

Doç. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

G İ R İ Ş

Yunan düşüncesinin büyük sistemler devrini temsil eden filozoflarının başta geleni, denebilir ki Aristo'dur. Kendisinden önceki çeşitli felsefî mekteplerin ve filozofların zengin fikrî mirasını ve bilhassa hocası Eflâtun'un düşüncelerini iyi değerlendiren Aristo (M.Ö. 384-322), kurmuş olduğu felsefî sistemle, felsefeye, ilme ve mantığa büyük katkılarda bulunmuştur. Her sahada bıraktığı değerli eserlerinin daha o zamandan uyandırdığı alâka ve bıraktığı tesirler yirmidört asırdan beri binlerce şârihin ve taraftarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Her sahada bıraktığı değerli eserlerinin daha o zamandan aleyhtarının bulunması tabiî olup, felsefî düşüncenin vazgeçilmez bir neticesidir. Bu, eski Yunan ve Roma'da böyle olduğu gibi, İslâmiyetin yayılmasından sonra başlayan İslâmî karakterli düşünce devrinde de böyle olmuştur. İslâm fikir dünyasında da, Aristo felsefesini (M e ş ş a î l i ğ i) devam ettiren, Aristo'nun eserlerini ve fikirlerini şerh eden, onlara bir takım ilâveler yaparak sadece bir şârih olmaktan kurtulan M e ş ş a î F i l o z o f l a r ı ortaya çıkmışlardır. Bunlar Aristo felsefesinin daha iyi anlaşılmasını sağladıkları gibi, İslâm fikir dünyasında felsefî düşünceyi geliştiren kimseler de olmuşlardır. Bunların başında F â r â b î (870-950) ve İ b n i S i n a (980-1037) gelir. Bu iki büyük filozof, Aristo felsefesini esas aldıkları için, bütün orijinal ve yeni taraflarına rağmen, İslâmî esasları geri plâna itmişlerdir. Bu anlayışa da bir aksülamel doğması tabiî idi. İşte bu aksülamel daha sonra Gazzalî'nin düşüncelerinde kendini göstermiştir.

G a z z a l î (1058-1111)'nin hareket noktası bizzat Aristo değil, Meşşaîler'di. Fakat onun tenkit ve hücumları çoğu zaman dolayısıyla, bazan da doğrudan doğruya Aristo'ya yönelmişti. Yalnız burada bir noktaya işaret etmekte fayda vardır: Aristo'ya ve onun felsefî anlayışlarına muhalif ve hasım olanlarla ona tâbi olanların müşterek oldukları nokta, hepsinin Aristo felsefesinin tesirinden kurtulamadığı hakikatıdır. Gazzalî de bundan istisna edilemez. O da Aristo felsefesinin bir çok noktalarda tesirinde kalmasına, hat-

ta bazı noktalarda ona tâbi olmasına rağmen, bir çok mühim noktalarda da, Aristo metafiziğinin prensipleri ile İslâmî nasslara uygun bir metafiziğin kurulamıyacağını ileri sürmüştü. Bu bakımdan Aristo'nun önemi; Hristiyan Skolâstiğine yaptığı tesirler bir yana, onun düşünce esaslarının İslâm ilim ve teolojisine sızarak, hatta yakın bir geçmişe kadar kendisine rağmen, sarsılmaz ve başlıca otorite olmasında, bu otorite altında rasyonel düşüncenin İslâm dünyasında gelişmesine yol açmasındadır.

Aristo'nun böylece uzun ve köklü bir tesire ve role sahip olduğu bir vakıa halinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple İslâm düşünürleri üzerinde yapılacak her araştırmada, bu hakikatın gözden ırak tutulması ve hatta hareket noktası ve anahtar olarak alınması iktiza eder. Tâ ki, Aristo'dan gelen unsurlarla İslâm'dan gelen unsurları ayırmak ve bunların değerlerini ortaya koymak, dolayısıyla yeni sentezlere zemin hazırlamak mümkün olsun.

Gazzalî'nin Aristo felsefesine ve taraftarlarına cephe alarak yeni bir çığrın açılmasına yol açması, Aristo'ya tâbiiyet göstermeden ondan bir takım esaslar alarak, ona karşı felsefî bir tavır takınması, ayrıca üzerinde durulması ve etraflı araştırmalar yapılması gereken bir husustur.

Böylece bir taraftan Gazzalî'nin hakkında akıl ve felsefeyi tenkit etmesinden dolayı ileri sürülen bir takım iddia ve ithamları ve diğer taraftan onu muhtelif saiklerle yapılan müdafaa gayretlerini, bu gayretlerin doğurduğu tek taraflı hükümleri bir yana bırakarak; onun ortaya çıktığı şartlar içinde fikirlerini, idealini değerlendirmek, onu geliştiği fikir muhitine yerleştirmek, yaptığı düşünce hamlesinin kıymetini meydana çıkarmak, bu hamlenin modern düşünce ile olan irtibatlarını göstermek imkânına kavuşulmuş olur. Bunlar yapılmadan onun hakkında verilecek her türlü hüküm isabet iddiası taşımaktan uzak olacaktır.

Bizim böyle bir tez çalışmasına Aristo ve Gazzalî'nin metafiziklerini ve bunların karşılaştırılmasını konu olarak seçmemizde yukarıda işaret ettiğimiz hususlar âmil olmuştur. Prof. H. Ragıp Atademir'in yıllarca önce gayet isabetli bir şekilde işaret ettiği ve "İslâm düşüncesini ve ilmini Batı hristiyan araştırıcılardan öğrenmek alışkanlığında olan ve hatta gerekli ihtisasa sahip olmayan bir sürü kimselerin" aksine; bu araştırmamızda, dolaylı olarak "İslâm düşüncesinin düşünceye ve ilme neler kazandırdığını ince-

lemeli ve İslâm ilmini ve felsefesini bilmeden Orta Çağın ve Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki süreklilik ve bağlılığın kavranılamıyacağı üzerinde birleşen fikirleri de göz önünde tutarak, ilim zihniyetinin şartlarına uygun bir araştırma ve açıklama yolu benimsenmelidir"[1] şeklindeki ifade ettiği yolu benimsemiş oluyoruz.

Bu çalışmamızda Aristo ile Gazzalî'nin karşılaştırılmasını konu almamıza bir başka sebep, Gazzalî'nin de Aristo gibi felsefe tarihçisi olmasıdır. O da Aristo gibi, bir çok kitabında, bir mes'ele hakkındaki çeşitli fikirleri nakletmeden ve onları tenkit etmeden kendi fikirlerini söylemez. Ayrıca onun "Makasıd el-Felâsife" si, belli bir seviyedeki insanların kolayca anlayabileceği bir üslupla yazılmış bir felsefe tarihidir; özellikle Meşşaî felsefesinin tarihidir. Aristo'nun Yunan düşüncesinin başlıca zirvelerinden biri olması gibi, Gazzalî de İslâm düşüncesinin başlıca zirvelerinden biridir ve belki de birincisidir; ve o da insanlığın malı olmuştur.

Gazzalî, Aristo mantığının esaslarını benimsemekle birlikte, kendi metodunu tesbit etmiş, plânını çizmiş, ıstılahlarını (Terimlerini) koymuş, tariflerini yapmış, ve sonra da şahsiyetini ortaya koyan fikrî mücadelesine girişmiştir.

Gazzalî'nin kendi fikrî seviyesini ve orijinalitesini ortaya koyarken, fikrî hamûlesinin teşekkülünde, Aristo'da olduğu gibi, kendisinden önceliklerden istifade etmiş olması tabiî karşılanmalıdır. Bu, onun fikrî değerine halel getirmediği gibi; aksine felsefe tarihindeki fikrî irtibatın mevcudiyetine bir başka delil teşkil eder.

Aristo, realiteyi, görünen âlemin gerçek varlığının ne olduğunu araştırarak, var olanın sebeplerini tesbit etmek, sebeplerini bilince varlığın özü hakkında sağlam ve güvenilir bilgiye ulaşmak ister. Aristo'nun bu gayreti içinde varlığın meydana gelişini ve sebeplerini açıklarken; madde -form, kuvve- fiil kavramlarıyla cevherlerin durumunun vuzuha kavuşup kavuşmadığı; madde ve birleşik cevherler değişmeye tabi olarak harekete, oluş - yokoluş'a sebep olurlarken Aristo'nun, varlığın niçin var olduğu meselesine tatminkâr bir cevap verip vermediği, varlıklarda ve tabiattaki gayeliliğin var oluşdaki rolü; İlk Muharrik'ten başlayan varlıklar hiyerarşisinin Tanrı ile yakınlık derecesi; Tanrı'nın âlem ve varlıklar

---

[1] H. Ragıp Atademir: İsagoji Tercümesi, s. 14-15, Konya, 1947.

hakkında bilgisinin olup olmadığı; ruhun bekâsı, insanın saadete nasıl ulaşacağı, hareketin zamanla, zamanın ruhla, ruhun maddeyle ilgisinin ne olduğu; ruh, form ve gaye gibi metafizik unsurların madde ile münasebetlerinin bir deneme-içi (immanent) münasebeti mi, yoksa bir süreklilik (continuité) münasebeti mi olduğu; ruhun bilmesinde ve düşünmesinde, bilginin teşekkülünde faal akl'ın rolünün derecesi gibi bir çok meseleleri; kısaca Aristo'da metafiziği dolayısıyla fiziği ve psikolojisiyi ilgilendiren bir takım meseleleri araştırıp bunların çözümlerindeki sarahat derecelerini ortaya koymak yerinde bir hareket olacaktır.

Öte yandan, Grek düşüncesinin karakter çizgilerini taşıyan ve onun bir nevi muhassalası olan Aristo'nun karşısında İslâm düşüncesinin muhassalası olan Gazalî'nin durumunu tayin etmek, onun felsefe ve dinin münasebeti hakkında neler düşündüğünü tesbit etmek, aklı Gazzalî'nin tenkit etmekle ne yapmak istediğini; onca aklî ve naklî ilimleri birleştirmenin mümkün olup olmadığını, aklın dindeki yerini, varlığı anlamaktaki rolünü ortaya koymak da yerinde olacaktır.

Gazzalî'nin varlığı ve var-oluşunu izah ederken; cevher-araz, madde-suret, madde-ruh münasebetini nasıl ele aldığı, bu ele alış tarzında varlığın oluş sebebini açıklayıp açıklayamadığı, Allah'ın, âlemin ve varlıkların var oluşundaki rolü, insanın âlemdeki yeri, âlemin yaratılış gayesi, varlıkların zaruretle mi meydana geldiği, tabiattaki zaruretin sınırı, illiyetin zaruret ve imkânla ilgisi, tabiattaki illetlerin insan iradesi sahasında da geçerli olup olmadığı, insan hayatında irade ve aklın rolü, illet-eser münasebeti, bu bağın mucizenin izahına imkân verip vermediği, varlık ve bilgiye bir dayanak ve garanti kabul edip etmediği, Tanrı'nın yaratması, âlemle münasebeti, bilgisi, kudreti insanın dış âlemi nasıl ve hangi vasıtalarla bildiği, eşyanın hakikatını bilip bilemiyeceği, ruhun menşei, bekası, faal akl'ın Tanrı ile ve diğer varlıklarla olan münasebeti, cesetlerin haşrı, ebedî saadet, iman ile aklı ve iman ile ilmi ayırıp ayırmadığı ve benzeri çeşitli meselelerde Gazzalî'nin getirdiği çözüm şekillerini ortaya koymak, Aristo ile benzerlik ve muhalefet noktalarını tesbit etmek ve bunları değerlendirmek gerekmektedir.

Bu sebeplerle ele aldığımız bu araştırmada Gazzalî'yi, zamanın felsefesine büyük ölçüde damgasını vurmuş olan ve şahsında hasmını bulduğu Aristo ile mukayese edeceğiz. Bu mukayeseyi Aris-

to'nun mevcut eserleri muvacehesinde yapacağız. Aristo'ya ait metinlerin sıhhatı üzerinde durmayacağız. Etabli (Tesbit edilmiş) metinlere dayanacağız. Bir de metinlerin dışında Ross, Robin, Hamelin, Ricaeur, Aubenque, Moreau gibi tanınmış modern düşünürlerin çok yeni araştırmalarına dayanmayı uygun buluyoruz. Aristo'ya ait fikir ve metinlerin İslâm âlemine intikali üzerinde de durmuyoruz. Zaten Gazzalî de Aristo'yu Farabî ve İbni Sîna'nın nakl ettiği şekilde ele aldığını ve bu iki filozofun Aristo'yu doğru olarak nakl ettiklerini takdirle zikr etmektedir[2]. Bu da Gazzalî'nin Aristo'dan değil İslâm Meşşaîlerinden hareket ettiğini göstermektedir.

Araştırmanın esas bölümlerinde metafizikleri problematik olarak ve ayrı ayrı bölümlerde iki ayrı filozofa göre inceliyoruz. Bu usul mes'eleleri açıkça ortaya koymak bakımından bize daha faydalı göründü. Burada esas olan hangi meseleden dolayı bir meselenin ortaya çıktığını ve problemler arasındaki bağı göstermektir. Yalnız karşılaştırmayı her sahada yapmıyacağımızı belirtmek yerinde olur.

Bu girişin devamında önce Gazzalî'nin içinde yetiştiği siyasî, içtimaî, itikadî, fikrî ve felsefî muhitlere işaret ederek onun mücadeleye girişindeki çeşitli amilleri ve hareket noktasını tesbite çalışacağız. Daha sonra Gazzalî'de mantık, fizik, metafizik kavramlarıyla Aristo hakkındaki fikirlerine yer vereceğiz. Aynı konularda Aristo'nun fikirlerini zikr edip mantığıyla metafiziği arasındaki bağı tesbite çalışacağız. Ondan sonra esas problemlere geçeceğiz.

Gazzalî'nin yetiştiği ortam: Yunan felsefî mirası ve kültürü, bilhassa tercüme devrinde İslâm âlemine geçmeğe[3] başladıktan sonra, İslâm kültür dünyasında tesirlerini göstermeye de başladı. Bilhassa İshak b. Huneyn (298/911) in metodlu ve ilmî gayretleri, özellikle felsefe sahasında geniş ufuklar açtı. Bu gayretler sayesinde, Araplar kısa bir zaman içinde Aristo, Eflâtun'un bir çok eser-

---

[2] Gazzali: el-Munkız (Dalâletten Hidayete), Terc. A. Suphi Furat, s. 37, İstanbul, 1972.

[3] Yunan Felsefesinin İslâm dünyasına geçişinden bir çok kitaplarda bahsedilmekte ise de bu hususta en yeni ve muteber kitaplardan birisi A. Bedevî'nin "La Transmission de la philosophie Grecque Au Monde Arabe, Paris, 1968" adlı eseridir. Ayrıca Osman E. Chahine'in "L'Originalité Créatrice de la Philosophie Musulmane, Paris, 1972" adlı eserinde de bu hususta faydalı ve geniş malumat bulunmaktadır (Bk. s. 9-32).

leriyle Yeni-Eflâtuncu bir takım şerhleri, önlerinde hazır buldular. Bu arada tıbba ve diğer ilim dallarına dair önemli kitaplar da tercüme ediliyordu. Bu tercümeler sayesinde kısa zamanda felsefe ıstılahları da teşekkül etmişti. Hint ve İran'dan gelen çeşitli kültürel tesirlerin yanında Yunan tesirleri en kuvvetli olanı idi. Bu tesirlerin en çoğu da varlığını ilâhiyat sahasında göstermeğe başlamıştı. Tercümelerin akabinde, yeni bir felsefî anlayış ve felsefî mektep, tıp, astronomi ve riyaziye ilimlerinde yeni araştırma esasları teşekkül ederken, bunlara muvazî olarak, İslâmî akaid sahasında da çeşitli mezhepler teşekkül ediyordu.

Carra de Vaux, Yunan felsefesi, İslâm âlemine gırmeden çok önce İslâmın bünyesinde teşekkül etmiş bir kelâm veya teolojinin mevcut olduğunu söylemektedir[4]. Fakat bunun belli bir kurucusu yoktu. Kindî (801-866) den itibaren felsefede Meşşaî mektebinin teşekkülü, İslâm akaidini Yunan felsefesine göre münakaşa eden[5] Mu'tezile mezhebinin Vasıl b. Ata (Öl. H. 131), Nazzam (Öl. H. 231) ve Cubbaî (Öl. H. 303) gibi âlimler ile kurulup gelişmesi, zahirî gayesi dine felsefeyi uzlaştırmak olan Ihvan es-Safa risâlelerinin yazılışı (H. IV. asır)[6], kelâm sahasındaki münakaşaların ve araştırmaların hızlanmasına vesile teşkil etti. Sonunda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (Öl. H. 330) nin kelâmî ve dinî meselelerde aklı esas alan ve icabında nakli nazara almayan Mu'tezile mezhebinden ayrılması yeni bir kelâm mektebinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu mektebin kurucusu bizzat Eş'arî'dir. Eş'arîye mektebinden daha sonra İmam Bâkillânî (Öl. H. 405) gibi büyük kelâmcılar yetişmişlerdir. Bu arada Eş'arîliği i'tidale götüren İmam Maturîdî (Öl.H. 333)'yi de zikretmek gerek. Bu kelâmcılar devirlerindeki münakaşa konusu olan çeşitli ilâhiyat meseleleri üzerinde, Kur'ân ve Sünnet'in getirdiği akaid esaslarının Yunan düşüncesi ile karışmasını önlemeyi gaye edinen ve fakat bunların çeşitli felsefî görüşlere karşı müdafaasında o düşüncenin bir takım prensiplerinden istifade eden Sünnî görüşü temsil etmekte idiler.

Bir taraftan bu şekilde Ehl-i Sünnet akaidi teessüs ederken, diğer taraftan felsefe, tasavvuf ve kelâm mezhepleri arasındaki

---

4 Carra de Vaux: Gazzalî, s. 13, Paris, 1902.
5 M. Watt: İslâmi Tetkikler, s. 61, Çev.: S. Ateş, Ankara, 1968.
6 İ. A. Çubukçu: İslâm Felsefesi Hakkında Araştırmalar, s. 140-141, Ankara, 1972.

mücadele bir takım içtimaî ve itikadî çekişme ve münazaaya sebebiyet veriyordu. Buna, bilhassa İslâmı yıkmayı hedef edinen, bilgileri talim yoluyla masum bir imamdan öğrenmeyi esas alan ve aslında Şia'nın bir kolu olan[7] Batınîlik'in ortaya çıkarak yetiştirdiği daîlerle, Hasan Sabbah'ın fikirlerini fiiliyata dökmeleriyle Selçuklular devrinin siyasî çalkantıları ve karışıklıkları da eklenirse; o zamanki İslâm dünyasının ve bilhassa Gazzalî'nin yetişmiş bulunduğu içtimaî ve siyasî ortamın manzarası az-çok anlaşılır[8].

Gazzalî ve Kelâm: Eş'arîye mektebinin en büyük temsilcisi Gazzalî'dir. Çünkü bu mektep esas olarak onun tenkitleriyle temellenmiştir[9].

Gazzalî, her türlü fikrî kargaşalığın hüküm sürdüğü bir içtimaî ortamda yetişmiş olması sebebiyle kendisini her şeyden önce, iman problemleriyle karşı karşıya bulmuştur. İslâmî kelâm'ın tam olarak teşekkül etmesine ve kendisi de İmamu'l-Harameyn (Öl. H. 478) - ki o zaman Eş'arîlerin reisi idi[10] - gibi bir büyük kelâmcının elinde yetişmesine rağmen Gazzalî asrının iman mes'elelerini çözmekte ve İslâm'a yönelen çeşitli hücum ve tehlikeleri tesirsiz bırakmakta kelâmcıları yetersiz buldu[11].

Gazzalî bu yetersizliği izah ederken kelâmcılar hakkında esas olarak şu üç iddiayı ileri sürmekteydi:

1) Kelâmcılar Kur'ân ve Sünnet'in getirdiği akide esaslarını, bu esasları bozmak isteyen bid'at ehline karşı savunurken, hasımlarından aldıkları öncüllere (Mukaddimelere) dayanmışlar, sonunda bunları kendileri de kabul zorunda kalmışlardır.

2) Kelâmcılar en son hasımlarının çelişkilerini ortaya koyarak, onların dayandıkları fikirlerin yanlışlığını muaheze ile uğraşmışlardır. Halbuki bunlarla avamdan birisi bile ikna edilemez.

3) Ayrıca bunlar kelâmın maksadı dışına çıkmışlardır[12].

---

[7] İ. A. Çubukçu: Gazzalî ve Batınilik, s. 29, 33, Ankara, 1964.
[8] Bu hususta H.Z. Ülken'in "İslâm Düşüncesi" ve yukarıda anılan Fransızca eserlerle Prof. İ.A. Çubukçu'nun "İslâm Fels. Hak. Arşt." adlı esere bakılabilir.
[9] Ülken; a.g.e., s. 40
[10] İ. Madkur: Ebu Hâmid Gazzalî, s. 213.
[11] el-Munkız: A.S. Furat tercümesi, s. 32. İstanbul, 1972.
[12] Gazzalî, el-Munkız, s. 33.

Kelâmcıların yetersizliklerini bu üç esasa dayandıran Gazzalî buradan, kelâmcıların eserlerinde filozofları red için "önemsiz ve çelişik ifadeler"[13] bulunmasından dolayı, tamamen imanî bir netice çıkarır: "Bu yüzden halkın ihtilâflarındaki müphem tarafları, karanlıkları izale edecek netice hasıl olmadı"[14].

İşte Gazzalî'nin hareket noktası burada olsa gerektir. O buradan hareketle, her bilgi ve ilimden istifade ederek "insanı" iman buhranından kurtarmak, onu her iki hayatında da saadete ulaştırmak gayesine yönelmiştir. O bunun için iki kelimelik bir formül sunmaktadır: İlim ve amel.

Gazzalî ve Felsefe: Böylelikle Gazzalî kendinden önceki ve devrindeki kelâmcıları yetersiz bulmasındaki sebepleri anlatırken imancı bir neticeye ulaşıyor: Halkın inancındaki ihtilâfların çözülebilmesi. Bu noktanın, Gazzalî'nin hareket noktası olduğuna biraz önce işaret ettik. Kendisinin felsefeyi öğrenmek ve hatta onların yanlışlıklarını ortaya koyup, reddedebilmek için onun derinliklerine dalmasına sebep olan esas âmil de bu olsa gerektir: Yani ehl-i Sünnet akaidinin maruz kaldığı hücumlar karşısında kelâmcıların yetersiz kalışı.

Gazzalî'nin genç yaşta dikkati çeken üstün zekâsı, kolay kolay doymayan ve tatmin olmayan kafası, ona engin bir düşünme ve araştırma azim ve cesareti vermişti. O bu hususu anlatırken; cesurca, çekinmeden her şeyin derinliğine daldığını, her karanlık şeyle uğraştığını, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamağa çalıştığını, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıp, sırlarını keşfe uğraştığını, filozofun felsefesinin aslına vakıf olmaya, kelâmcının sözünün ve mücadelesinin gayesini anlamağa, sufî'nin iç temizliğinin sırrını öğrenmeğe geyret ettiğini söylüyor ve bunları kitap ve sünnet açısından değerlendirdiğini[15] ifade ediyor ve o böylece yakınî bir bilgiye ulaşmanın yollarını araştırırken, aynı zamanda çeşitli ilim ve bilgi dallarında derinliğine ve şumullu bir bilgiye sahip oluyordu. Fakat yine de bu açlık tatmin bulmuyor, duyulara ve bu kaynaktan gelen bilgilere olan itimatsızlığının doğurduğu şüpheden kurtulamıyordu. Bu sebeple felsefî ilimleri de derinliği-

---

[13] a.e., s. 34.
[14] a.e., s. 33.
[15] Gazzalî: el-Munkız, s. 24, 25.

ne iki yıl araştırdı. "Bir yıl da bunlar üzerinde enine-boyuna" düşündü[16]. Ondan sonra da filozofların ve fikirlerinin sakat taraflarını ortaya koymak ve bunları çürüterek halkı kötü tesirlerinden alıkoymak için bir takım kitaplar yazdı. Bunların başında "Makasıd al-Felâsife" gelir (Yazılış Tarihi: H. 487; Bk. M. Bouyge, Essai de Chronologie, s. 24. Beyrut 1959). Bu kitapta Gazzalî, Filozofların maksatlarını ve görüşlerini "aralarında hak ve bâtıl olanı ayırmaksızın", "doğru ve yanlışı araştırmaksızın"[17], "sözlerinin ve niyetlerinin iyice anlaşılması için", "özlü" objektif bir şekilde nakl eder. Bundan maksadı felsefecilerin görüşlerinin tam olarak anlaşılmasını temin etmektir, çünkü bunları tam bilmeden, vukuf kesbetmeden tenkit etmek imkânsızdır. "Hatta böyle bir hareket ona göre "karanlığa atış yapmaktır"[18]. Gazzalî bu kitabında felsefî düşünceleri, özlü ve herkesin anlayabileceği sade bir uslupla anlatmıştır. Bunu yaparken de "Felsefeyi bilmeden tenkit etmek" töhmetinden kurtulmak istemiştir[19]. Bu bakımdan "Makâsıd el-Felâsife" tam ve veciz bir felsefe tarihidir. Gazzalî, bu kitapta anlattığı fikirlerin cevabını başka bir kitap yazarak vereceğini ve buna da "Tehafüt el-Felâsife" adını koyduğunu söylüyor[20], ve daha sonra bu kitabı yazıyor.

Hakkında Carra da Vaux'un, "Münakaşa san'atında ilk şaheserdir[21]", "Metodu, her şeyden önce çok dikkat çekicidir"[22] dediği "Tehafüt" te Gazzalî mantık meselelerine girmiyor ve bu hususta "Miyar el-İlm" adında başka bir kitap yazacağını söylüyor[23]. Bu bir mantık kitabıdır. Gazzalî "Miyar el-İlm" de "Tehafüt" teki ıstılahlarının (Mad'mun) anlaşılması için "Miyar"da izahı ve açıklamasını yapacağını, çünkü "Miyar"ın "Tehafüt" un maksadını anlatmak için bir vasıta olduğunu söylemek suretiyle "Tehafüt"te filozofların fikirlerinin tenkidini yapıyor ve sonra bu husustaki kendi fikirlerini "Kavaid el-Akaid adını vereceği bir kitapta yazacağını haber veriyor[24]. Sonradan bu kitabı da yazıyor. "Miyar"ın

---

16 a.e., s. 35.
17 Gazzalî: Makasıd, s. 31, 32, (S. Dünya nşr.)
18 a.e., s. 31.
19 S. Dünya: Makasıd, s. 23. mukaddime.
20 Gazzalî: Makasıd, s. 32.
21 C.de Vaux: a.g.e., s. 61.
22 C.de Vaux: a.e., s. 59.
23 Gazzalî: Tehafüt, 4. Muk. s. 71, 73.
24 Gazzalî: Tehufüt, s. 109, 1955, s. 101, 73.

sonunda ise, ilmin "Miyar-ölçü"a ihtiyacı olduğu gibi, dünya ve ahirette saadete ancak ilim ve amelle ulaşıldığından, amelin de "Mizan-Terazi"a ihtiyacı olduğunu söyleyerek "Mizan el-Amel" adında bir kitap daha yazacağını bildiriyor[25]. Bu kitabı da bilâhare kaleme alıyor.

Bunları yazmaktan maksadımız, Gazzalînin eserlerinin kronolojisini yapmak değildir; sadece Gazzalî'nin plânlı bir çalışma yaptığına ve meseleleri vaz'etmekle kalmayıp bunları genişliği içinde kademe kademe ele aldığına işaret etmektir O belli başlı kitaplarının hepsini bu şekilde yazmıştır. Problemleri koymuş, merhale merhale onları çözmeye çalışmıştır. Hangi kitabında, hangi meseleyi ne miktarda ele alacağını ve ne ölçüde yazacağını, ele aldığı meselelerin başka meselelerle olan alâkasının başka hangi kitapta ele alınması gerektiğini gayet iyi bilmekte, her kitabında plân, program dairesindeki fikirlerini beyan etmektedir. Hatta diyebiliriz ki felsefe tarihinde bu kadar sistemli bir şekilde düşünüp, yazan ve düşüncelerini gerçekleştiren, hemen hemen, hiç bir filozof gösterilemez. Aristo'nun bile hâlâ hangi kitabını hangisinden önce veya sonra yazdığı meselesi tam olarak halledilmiş sayılmaz. Fakat filozofumuz böyle bir halden masundur. Hatta Gazzalî "Tehafüt" ve "el-İktisad" gibi kitaplarında önce münkaşa metodunu ortaya koymaktadır. Nitekim o felsefî sistemini tam olarak ortaya koymadan evvel de, Aristo'nun "Organon" ile yaptığı gibi "Miyar el-İlm", "Mihakık en-Nazar" adlı iki mühim mantık kitabı da yazmıştır.

Bu kitaplarla mantığa getirdiği yeniliklere ve mantık hakkındaki görüşlerine geçmeden önce bazı hususlara daha temas etmek yerinde olur.

Gazzalî, "Miyar el-İlm"i yazarken. iki esas gaye güttüğünü anlatır:

1 — Fikir ve düşünce yollarını anlatmak, kıyas mesleklerini aydınlatmak, düşünceye bir "Miyar-ölçü" ve itibar, araştırma ve kafa çalışmasına bir "Mizan - terazi", "zihne bir cilâ ve parlaklık", "aklın ve fikrin kuvvetli olması için bir bileği temin etmek..[26].

2 — "Tehafüt el-Felâsife" deki ıstılahların izahını yapmak.

[25] Gazzalî: Miyar, s. 348, 1960.
[26] Gazzalî: Miyar, s. 59, 60.

Gazzalî yine aynı kitapta, filozofların kullandıkları ıstılahların (terimlerin) tafsilâtlı tariflerini vermekle iki faydanın hasıl olacağını ileri sürer:

1 — Bu ıstılahlara iyice alışkanlık kazanılması. Çünkü Gazzalî'ye göre bir şey üzerinde meleke kazanmak şüphesiz o hususta kuvvet kazanmayı ifade eder.

2 — Tehafüt'teki kullanılan ıstılahların izahını yaparak iyice anlaşılmasını temin etmek. O bunun sebebini şöyle izah ediyor: "Çünkü filozoflarla ancak kendi ıstılahları ve lügâtlarıyla münakaşa edilebilir; maksatları ve murad ettikleri şey anlaşılmazsa münazara da mümkün olmaz."[27]

Şimdi şöyle düşünebiliriz: Gazalî acaba "Makasıd el-Felâsife"-yi yazarken bu kitapta yer alan ve kendisinin tenkit etmek istediği hususları aynı kitapta cevaplandıramaz mı idi? Cevaplandırabilirdi. Bunu yapmamıştır. Bu bir tarafa. Gazzalî bunun yanında "Tehafüt" te ele aldığı yirmi meselenin hepsinde de, münakaşaya girmeden önce, uzun uzun karşı tarafın fikirlerini nakletmiş ve bu nakil bazan sayfalar boyunca sürmüştür. O, "Makasıd"ı ayrı bir kitap halinde yazarken, o zamanın şartları ile, bu kitabı herkesin "Tehafüt el-Felasife" ile birlikte temin edip cevaplarını da okuyamıyacağını düşünmemiş midir? Bir kimsenin, "Tehafüt el-Felasife" yi yanında bulundurmadan "Makasıd el-Felasife" deki fikirleri okuduğu zaman bunların tesirinde kalacağını ve dolayısiyle sapıtabileceğini o hesaba katmamış mıdır? Sonra felsefî ıstılahların açıklanması ve onların kolayca anlaşılır hale gelmesi, hatta bu hususta okuyucuya alışkanlık ve "mümarese" kazandırılması hususunda Gazzalî neden bu kadar gayret ve titizlik gösteriyor? Ve bu işe bu kadar ehemmiyet veriyor? Bu alışkanlığı hangi seviyedeki insanlara kazandıracaktır? Bu alışkanlığı kazananlar yanlış fikir ve düşüncelere kapılmaktan masun kalabilecekler midir?

Bize göre bu kadar sistemli düşünüp yazabilen ve akla hayret verecek derecede münakaşa san'atının inceliklerine vakıf olan bir kimse bu hususları düşünmemiş olamaz. Nitekim bunu "el-Munkız" da Ahmed İbni Hanbel'den naklettiği bir sözden kolayca an-

[27] Gazzalî: Miyar, s. 284.

lamak mümkündür. Ahmed İbni Hanbel "Mu'tezile"ye reddiye yazan "Ebu Hâris Muhasibi"yi kınayarak şöyle demişti: "— Evet sen evvelâ onların şüphelerini anlattın, sonra cevaplandırdın, şüphelere zihni takılıp cevabın okunmaması da, yahut cevaba bakılıp esasının anlaşılmaması da mümkündür."[28]

Şu halde Gazzalî bunu yaparken iki maksad gütmüş olabilir:

1 — Kendinden önceki kelâmcıları yetersiz bulmakla ve meşşaî felsefesine derinliğine vakıf olup zamanının yaygın felsefe anlayışına da karşı çıkmakla birlikte, kendisini felsefenin tesirinden kurtaramamıştır. Bunu Gazzalî'nin en yakın arkadaşlarından birisi olan müfessir Ebu Bekir İbni Arabî'nin şu sözü de te'yid etmektedir: "Üstadımız Ebu Hâmid, filozofların derinliklerine daldı, sonra onların arasından çıkmak istedi; fakat gücü yetmedi"[29]. Gazzalî'nin almış olduğu bu tesir her eserinde az-çok görülür. Çünkü felsefeyle ilgisi olmayan eserlerinde bile yer yer felsefî meseleleri vaz'ettiği, bunlara hal tarzları aradığı ve onları felsefî bir tarzda cevaplandırdığı sık sık görülür. Hatta o, pek çok âyet ve hadîs'in izahını, Allah'ın 99 isminin açıklamasını, tefsirini, çoğu yerde tasavvufî olmaktan çok felsefî açıdan yapmıştır. Bu bakımdan bizce Gazzalî gerek "Makasıd el-Felâsîfe" de, gerek "Miyar el-İlm" de ve gerekse "Tehafüt el-Felasife" de okuyucuya felsefî bir seviye kazandırmak, onu felsefî düşünce sahibi yapmak, bilgisini sağlam temellere dayandırarak güvenilir hale getirmek emel ve maksadıyla bunları yapmıştır.

2) Felsefî düşünceyi daha yaygın hale getirmek böylece de kelâmı —yetersizliğinden dolayı— felsefîleştirmek. Gazzalî bu iki gayeyi düşünmekle kalmamış aynı zamanda gerçekleştirmiştir de.

Yalnız Gazzalî felsefeyi daha yaygın hale getirip ve daha aydın geniş bir okuyucu kitlesine felsefî bir seviye kazandırırken, felsefe tarihinde nâdir rastlanan bir tenkit anlayışı ile neleri alıp neleri atacağını da göstermiş olmaktadır. Böylece okuyucuya tenkitçi bir kafa ile düşünme melekesî de kazandırmaktadır. Bu bakımdan o, İslâmî akaide aykırı olan felsefî anlayışları okuyup, iyi

---

[28] Gazzalî: el-Munkız, terc., s. 50.

[29] Bk. İbni Teymiye'nin "Muvafakatu Sahih el-Menkul lisarih el-Ma'kul" C. II, s. 2, ve "Nakz el-Mantık, s. 55, 56, Kahire 1951 Abdurrahman Bedevî; Müellefet el-Gazzalî, s. 153, Kahire 1961 ve Ebu Hâmid Gazzalî; s. 221 den naklen; ayrıca Bk. M. Türker, Üç Tehafüt, s. 355 (Dipnot)

anlamağa hatta onlar üzerinde alışkanlık kazanmağa okuyucuyu teşvik ederken, ona sağlam bir "Miyar" verdiği ve bu ölçü ile kazanılan bilgilerin "Mizan"da tartılması gerektiğini söylemek istemiştir.

Bu mühim noktayı böylece tesbit ettikten sonra, artık Gazzalî'nin nazarî aklın yetersizliğini ortaya koyduğu için, akla dayanan felsefî bilginin de yakınî bilgiyi temin edemiyeceğini söyleyerek felsefeye cephe alması, nasıl bir felsefî anlayışa cephe aldığını ortaya koyar. Eğer felsefeyi ve aklı sadece Aristo ve meşşaî filozofları temsil ediyorsa, Gazzalî'nin bunları tenkit etmesi felsefeye düşmanlıktır ve felsefenin yıkımı olur. Değilse, Gazzalî felsefeyi ve aklı tenkîdine rağmen felsefe yapmıştır; yani yine aklın mahsulü olan bir felsefî görüş getirmiştir; ve bu mana da filozof olmak gerekir[30].

Gazzalî o günün kelâm ve felsefe anlayışıyla tatmin olmadığından, kelâm ve kendine intikal eden felsefeyi yakınî bilgiye ulaşmakta yetersiz görerek tenkit ettikten sonra, her ne kadar tasavvufta karar kılmışsa da bu tasavvuf anlayışı öteki anlayışlardan tamamen farklıdır. Gazzalî'nin Sünnî kelâma kendince son şeklini vermesi ve bilhassa meşşaî felsefesine de cephe alarak onu reddetmesi sonucu olarak, kendisinden sonra felsefenin Endülüs'e hicret ettiği ve kelâm'ın da yerinde saydığı iddiası sık sık tekrar edilir. Müsteşriklerin çoğunun kanaatı da budur. Yalnız T.J. De Boer, "Bu iddiayı ilim ve düşünce tarihinin teyid etmediğini" söyler. Çünkü der, "Onun devrinden sonra da doğuda felsefenin yüzlerce öğreticisi ve binlerce talebesi vardır." Hatta "umumî kültür dahi felsefî öğretimi bir esas olarak kabul ediyordu" diye[31] ilâve eder.

---

30 Gazzalî'ye Felsefeye hücumuna rağmen filozof ünvanını verenler çoktur. H.Z. Ülken, Gazzalî'yi batılıların, en orijinal ve en modern İslâm filozofu olarak gördüklerini kaydeder. Bk. Ülken: İslâm Felsefesi Tarihi, s. 357-321. Ülken; İslâm Düşüncesi. s. 291; Quadri: La Philos. Arabe, s. 123; Bazı müşteşrikler Gazzalî'yi çağdaş batılı filozoflarla mukayese ediyorlar. (Bk. F. Jabre, La Notion de Certitude, s. 32, 33; Ülken'in adı geçen eserleri). Bazı müsteşrikler de Gazzalî'yi İbn Rüşd ve S. Augustin'den üstün görüyorlar. Meselâ; Mc Donald "Felsefî ve Teolojik önem bakımından S. Augustine eşit olan İbni Rüşd ve diğerleri Gazzalî'nin yanında basit derleyiciler ve ekolcüler olarak kalır." (Bk. Muslim theology, 1965, s. 215, Beyrut). Bk. Prof. H.K. Sherwani, Gazzalî'ye Göre Nazari ve Tatbiki siyaset, Çev. H. G. Yurdaydın, İlâhiyat Fa. Derg. III-IV, 1955-1957 Ankara.

31 De Boer: İs. Fels. Tarihi, s. 120, Ank. 1960, Çev.: Y. Kutluay; Prof. Nihat Keklik, (S.K. İnsan, Allah ve Kainat'ta, Konevî'nin 12. asrın Gazzalî'si olduğunu söyler. (Bk. s. 7). Bu ifade De Boer'i te'yid etmektedir.

Gazzalî'nin Aristo Hakkındaki Düşünceleri: Bu mülahazalardan sonra Gazzalî'nin Aristo, mantık, fizik, metafizik hakkındaki düşüncelerini kısaca görebiliriz.

Gazzalî, Aristo'ya dair "Tehafüt" ve "El-Munkız" da kanaatlarını açıklar. O, filozofların ihtilâflarının derin olduğundan, kavgalarının çokluğundan, yollarının biribirinden uzak olduğundan bahisle onların tenakuzlarını göstermek için sözü en önde gelenlerinden "Mutlak filozof" dediği "İlk Muallim"in görüşüne tahsis eder: Ona göre bu filozof Aristo'dur. Bu, kendisinden önceki her şeyi reddetti, hatta Eflâtun-ı İlâhî lâkabı verilen üstadını da reddetti[32].

Gazzalî: "Tehafüt" teki bu kanaatlarının yanında "Munkız" da da Aristo'nun Eflâtunu, Sokratı ve ondan önceki filozofları, hepsinden uzaklaşacak şekilde tam manasiyle reddettiğini fakat onların küfür ve bidatlarından tamamiyle sıyrılmağa muvaffak olamadığını, bu sebeple onların Farabî ve İbn Sîna gibi takipçilerini tekfir etmek gerektiğini kaydeder. O, Farabî ve İbn Sîna'nın, Aristo'yu en doğru şekilde naklettiklerini söyler ve bu nakillere göre Aristo'nun bilinen bütün felsefesini üç kısma ayırır: 1) Küfrü icabettiren kısımlar, 2) Bid'atı gerektiren kısımlar, 3) Esasında inkârı icap ettirmeyen kısımlar[33].

Bu ifadelerden Gazzalî'nin Aristo'yu tekfir etmesine rağmen, çeşitli bakımlardan takdir ettiği de anlaşılmaktadır. İşte Gazzalî'nin Aristo felsefesinden aldığı hususlar bu inkârı gerektirmeyen hususlar olmak lâzım gelir. Fakat Aristo, Farabî ve İbn Sina'ya karşı tavır alarak yönelttiği tenkit ve hücumlar da küfrü ve bid'atı gerektiren kısımlar olsa gerektir.

Gazzalî'nin İlim ve Mantık Anlayışı: Gazzalî, Mantık'ta bilhassa, Aristocu'dur. Bunda muhakkak ki, Aristo'cu mantık anlayışının büyük rolü vardır: Ona göre mantık delillerin, kıyasların burhanlar ile ilgili mukaddime şartlarının ve terkiplerinin hususiyetlerini, doğru tariflerin şart ve tertip yollarını inceler. Mantıkta dine taalluk eden menfi veya müsbet bir husus yoktur. Esasları, genellikle doğrudur, nadir olarak hata bulunur.[34] Bu bakımdan inkârı gerekmez. Dinin hiçbir mühim meselesiyle ilgili olmadığı hal-

[32] Gazzalî: Tehafüt, I. Mukaddime, s. 40, Beyrut, 1962.
[33] el-Munkız, s. 37.
[34] Makasıd, s. 32.

de mantığı red ve inkâr edenin aklı ve bu inkâra dayanan dinî düşünceleri mantıkcılarca makbul değildir. Gazzalî'nin ilk defa Mantık'in dine ve akidelere aykırı olmadığını ileri sürmesi üzerine, eski kanaatlerin aksine, mantık lüzumlu sayılmış ve bu ilmi bilmeden sağlam bilgiler elde edilemiyeceği kanati, Gazzalî'ye dayalı olarak hakim olmuştur.[35] Yalnız Gazzalî mantığa arız olan bir tehlikenin varlığından bahseder, O, bunu şöyle ifade eder: Mantıkçılar burhan için burhanlarla takviye edildiklerinden, sonunda ilâhi ilimlere iyice vakıf olmadan derhal küfre yakîn ifade eden şartlar koymuşlar, dinî meseleleri tetkik ederken, bazı şartlara bağlı kalamayarak, son derece müsamahalı davranmışlardır. Mantığı tetkik eden kimse, onu beğenir, açık ve katî bulur. Sanır ki mantıkçılar küfre varan meseleleri bu gibi burhanlarla isbat etmişlerdir. Dinî ilimlerde o yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşer.[36]

Gazzalî, mantıkta Aristo'nun kategorilerini aynen benimsemiştir. O, taklidi hiç sevmediği ve taklidde kalanları daima tenkid ettiği için, bu kategorileri kabul etmesinden dolayı kendisinin de taklitçilikle itham edilebileceği ihtimaline karşı kendisini şöyle müdafaa eder: "Bu hasr, eskilerden taklit yoluyla alınmıştır; buna delil var mı" denirse; deriz ki: Taklit körlerin işidir. Bu kitabın (Miyar'ın) maksadı burhan tarzlarını geliştirmek ve güzelleştirmektir; Bu durumda taklit ile bir kimse nasıl ikna olur? Üstelik bunlar burhan ile sabittir denirse, "çünkü bu on kategori akıl ve hissin müşahedesiyle malumdur, sonra varlıkta bunlardan hariç biç bir şey yoktur"[37].

Ali Sami Neşşar'a göre Aristo mantığının metafiziğine sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bu metafiziği Kur'an metafiziğine aykırı buldukları için kelâmcılar bu mantığı reddetmişler[38] ve metafizik bahislerden uzak olan bir mantık teşkil etmişlerdir.

İlk defa Gazzalî, Aristo mantığını alıyor ve onu İslâmî anlayışa aykırı olmayan esaslarla yeniden düzenliyor. İslâmî ilimlerle mezc ediyor[39] ve bu hususta yukarda adı geçen mantık kitaplarını yazıyor, misallerini de çoğu yerde fıkıhtan alıyor. Bilhassa "Mi-

35 N. Keklik: İs. Mantık Tarihi, s. 13, 16, 69, İstanbul, 1970.
36 Gazzalî: el Munkız, terc. s. 40, 41; R. Ledünniye, s. 20, 21; İhya, I, s. 36.
37 Gazzalî, Miyar, s. 328.
38 A.S. Neşşar: Menahic el-Bahs, s. 87.
39 Neşşar: a.e., s. 169.

hakk en-Nazar" da, "Miyar el-İlm" de koyduğu ıstılahlara ilâveten yeni ıstılahlar getiriyor ve tasavvur ve tasdik kelimelerini ma'rife ve İlim kelimeleriyle değiştiriyor.[40] Ayrıca Gazzalî bu iki mühim mantık kitabında yaratma, yaratan, ezelî ve ezelîlik gibi metafizik; suret, madde, zaman, mekân ve hareket gibi fizik; nokta, hat, satıh gibi matematik terimlerin kritik tarifleriyle birlikte mantığın sistemli bir örneğini veriyor.[41]

Gazzalî'ye göre mantığın faydası, sadece bilinenler vasıtasıyla bilinmeyene ulaşmak değil, aynı zamanda, ilmi cahillikten ayırmağı da tazammun eder. Mantığın faydası bu olduğuna göre, ilmin faydası nedir? Gazzalî'ye göre o da ebedî saadeti temindir ki bunun için nefsi tezkiye, his ve hevadan tahliye etmek, olgunlaştırmak gerekir[42]. İşte Gazzalî'nin Mantık'a ilmi elde etmek, ilme de insanı ebedî saadete ulaştırmak görevini yüklemesi Aristo'da bulunmayan bir anlayıştır[43].

Gazzalî ilmi cahillikten ayırmağı da Mantık'ın faydasına dahil etmekle onu, insanı saadete ulaştıracak doğru ve yakinî bilgiyi elde etmekte ve aklı sağlam ve şaşmaz ölçülere kavuşturmakta bir vasıta olarak görmektedir. Gazzalî Mantık ilmini, ilimler tasnifi içinde, gayri şer'i ilimler grubundan Felsefe'nin içine dahil etmekte ve felsefi ilimler olarak, hesap, hendese, ilâhiyat (Metafizik) ve tabiyyat (Tabiat ilimleri) arasında saymaktadır[44]. Aristo ilimler tasnifinde Mantık'a yer vermediği[45] halde Gazzalî ona yer veriyor ve onu Matematik ilimlerden sonra, fakat tabiat ilimlerinden önce zikr ediyor. Bu da onun Mantık'a önce Metodoloi nazariyle baktığını gösterir.

Gazzalî, ebedî sâdeti temin vazifesini yüklediği "ilim"den ne anlamaktadır? Şimdi bunu kısaca tesbite çalışalım: Ona göre ilim, müfret zatları (tek tek özleri) ve bu özlerin birbiriyle olan müsbet ve menfi şekildeki münasebetlerini idrâk etmektir[46]. Yalnız o bundan önce ma'rifet (zan dereçesindeki bilgi) mertebesinin varlığını kabul eder. Halbuki ilim olabilmesi için mutlaka tasavvur yani

---

[40] Gazzalî: Mihakk en-Nazar, s. 9, Beyrut, 1966.
[41] İ. Madkour: L'Organon d'Aristote, s. 129, 130, Paris, 1934.
[42] Gazzalî, Makâsıd el Felâsife, s. 35-36
[43] A. Sami Neşşar, a.g.e., s. 171.
[44] Gazzalî, İhya, I, s. 35 v.d.
[45] H.R. Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, s. 89.
[46] Gazzalî, Mihakk en-Nazar, s. 8.

"Ma'rife" derecesinden çıkıp "Tasdik" derecesine ulaşması lâzımdır. Bunun da iki merhaleden geçmesi gerekir: 1 - Evvelî yani zihinde a priori mevcut bilgiler, 2 - Matlup yani tasdik veya tekzibi gerektiren merhale. Bu ikinci merhaleye ancak delil, isbat (burhan), ve kıyas ile ulaşılır[47].

Gazzalî "ilim" adını verdiği doğru ve yakınî bilgiyi elde etmede realiteden, varlıklardan hareket eder; O, bu hususta, önce bir şey'in dış âlemde (A'yanda) bir varlığa sahip olması zaruretine inanır. Sonra bu varlığın zihinde yer etmesi, daha sonra da söz (lafız) haline gelmesi gerektiğini ileri sürer. Söz aslında, nefisteki mânâya, bu da o varlığın dışarıdaki benzerine (misâline) delâlet eder. İmdi Gazzalî'ye göre, bir varlığın dış âlemdeki mevcudiyetinin benzeri hâsıl olmazsa, ilim de asla meydana gelmez[48]. Yalnız bu bilginin güvenilir bir bilgi olmadığını unutmamak lâzımdır; çünkü duyulara dayanmaktadır. Duyular da bizi her zaman yanıltabilir. Düşünülebilen şekiller duyulabilenlerde muhtevî olmakla birlikte, duyumun ilmin teşekkülüne yetmemesi sebebiyle, bundan sonra duyumun üstünde bir bilme gücünün, aklın ve onun bir takım prensiplerinin işe karışması, duyulardan gelen zan derecesindeki bu bilgiyi çeşitli kıyas ve istidlâllere tâbi tutması gerekir. Gazzalî dış âleme dair güvenilir bilginin elde edilişinde a priori, müşahede, duyum safhalarından sonra "tecrübiyyat" dediği, tecrübelerden edinilen mâlûmat safhasını kabul eder ve meselâ mıknatısın demiri çekmesini duyuların dışında tecrübe ile kazanılan bir bilgi olarak ifade eder. Fakat bu bilgi safhasına da aklın gizli bir kıyas ile ulaştığını söyler[49]. Yalnız Gazzalî bu noktada bir hususa işaret eder ki, bu onun ilim ve mantık anlayışında en önemli noktayı teşkil etse gerektir.. Bu nokta tümevarım (istikra) metodudur. Gazzalî "Tam İstikra" olmadan ilmin olmayacağını, noksan olan istikranın Zan'nı ifade ettiğini ileri sürer[50]. Ona göre İstikra (Tümevarım), külli bir mânâ altındaki pek çok cüz'inin, bu cüz'iler hakkında, o küllîye göre, herhangi bir hükme varıncaya kadar, bir bir çeşitli muhakeme safhalarından geçirilmesidir[51]. Gazzalî'nin tümevarım anlayışında, duyum olmadan tümevarım imkânsız görünmekte ise de, Aristo'nun aksine, onun tümevarım'ı

47 Gazzalî, a.e., s. 9-10.
48 Gazzalî, Miyar el-İlim, s. 75-76.
49 Gazzalî, Mihakk en-Nazar, s. 60.
50 Gazzalî, Mihakk en-Nazar, s. 72; Miyar, s. 163.
51 Gazzalî, a.e., s. 72; a.e. s. 160.

sadece duyulara dayanan bir tümevarım değildir. Burada cüz'iden külliye, bilinenden bilinmeyene geçiş tarzı olan tümevarım'ı Gazzalî'nin Analoi (Temsil) den daha kuvvetli görmesine[52] de işaret etmek yerinde olur.

Bu düşünceler de gösteriyor ki Gazzalî müşahede ve tecrübeden hareket eden tümevarımcı ve isbatci bir ilim anlayışına sahiptir ve ilmî açıklamayı, güvenilir bilgiyi isbat'ta görmektedir. Bu sebeple Gazzalî Mantık'a hem metodolojik, hem de epistemolojik (Bilgi nazariyesi açısından) bakmaktadır. Yahut onun mantık anlayışının ontolojik (Varlıkla ilgili) olmaktan çok yakînî ve ilmî bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir ilim olduğu ortaya çıkmaktadır. Mantığın prensipleri ile elde edilen yakînî bilgi, ona göre ilmin ve aklın miyarı (ölçüsü) olduğu müddetçe akıl şaşırmaz ve ilim insanı saadete götürme imkânına kavuşur. Çünkü isbatçı ilim esas sebebi aramak zorundadır. Bu da ancak dış yani müşahede âleminden başlayarak olur.

İleride, ilgili bölümde göreceğimiz gibi, Gazzalî daha sonra duyular gibi aklın da kendisini yanılttığını düşünmüş, onu Kant gibi tenkîde tâbi tutmuş, madde âlemine ait bilgiyle tatmin bulmayarak sezgi'ye dayanan başka yakînî bir bilgi aramış ve Pascal'ın "Kalb Mantığı" dediği yeni ve değişik bir anlayış ortaya atmıştır.

Metafiziğin Sahası ve Konusu: Gazzalî'ye göre bu da mantık gibi, felsefenin bir bölümüdür. Gazzalî filozofların bu hususta çeşitli mezheplere ayrıldıklarını[53], onların çoğu akidelerinin hakikata aykırı olduğunu, bu ilimde doğru şeyin nâdir olarak bulunduğunu söyler[54].

Gazzalî, Metafiziğin uğraştığı konuları ve sahasını şöyle belirtir: Bu ilim Allah'ın zatı, sıfatları, hükümleri ve kazası, varlıkların zuhuru ve düzenlenmesi, ferdî cevherler, yüksek varlıklar, mufarık akıllar, kâmil ruhlar, melek ve şeytanların halleri üzerinde düşünür ve peygamberlik bilgisi, mucize, keramet, uyku, uyanıklık ve rüyaların makamlarıyla meşgul olur[55].

---

[52] Gazzalî, Miyar, s. 161.
[53] Gazzalî, İhya I, s. 36.
[54] Gazzalî, Makasıd, s. 32; el-Munkız, terc. s. 42.
[55] Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniye, s. 21, 22.

Gazalî, metafiziğin sahasını bu kadar geniş tutarak teoloji, ontoloji, kozmoloji ve hatta psikolojiyi birleştirmekle beraber ona göre metafiziğin esas meşgul olduğu şey Allah ve O'nun İlmi-'dir. Gazzalî buna "İlmü't-Tevhid" (Teoloji)" veya "İlmi İlâhî" adını verir. Gazzalî Kur'ân ve Hadîs'in buna delil olduğunu ve insan ruhlarının ancak bu ilimle temizlenip kurtulduğunu, âhiret korkusundan ancak onun sayesinde halas bulduğunu[56] söyler. Aslında Gazzalî terminolojisinde Tevhid, bütün eşyayı (varlıkları) sebeplerin sebebinden gelmiş olarak görmek ve başka vasıtalara iltifat etmemektir[57]. Varlıkların en yüce ve en sahiri Allah olduğu için O'nun bilgisi de en önce ve en eveldir; bu bakımdan akıllar tarafından kavranması da en kolay olanıdır[58]. Bu sebeple Gazzalî ilim çeşitlerinden en şerefli olarak Allah'ı, O'nun sıfat ve fiillerini bilmeyi görür. Bunu da insanın kemalinin ve saadetinin ancak bu ilimle mümkün olduğu gerekçesine dayandırır[59]. Bu yüzden o, diğer ilimleri kabuğa benzetir esas öz ve muhtevanın bu ilimde olduğunu ileri sürer[60].

Fiziğin Konusu: Gazzalî'ye göre fizikçi mutlak cisim ve âlemin esasları, cevherler, arazlar, hareket, sükûn, zaman, mekân, mürekkep ve basit cisimler, göklerdeki ve yerdeki fiilî ve infialî değişmeler ve imtizac sebepleri ile meşgul olur. Gazzalî bu ilimden varlıkların mertebeleri, çeşitli halleri, nefislerin kısımları, mizaçları, duyuların niceliği (kemmiyeti), onların duyulur eşyayı nasıl idrak ettikleri gibi bir takım meselelerin ortaya çıktığını söyler. O, tıp ilmini, fizyolojiyi, tedavi sebeplerini, meteorolojik hadiseleri, maden ilmini, eşyanın çeşitli özelliklerine ait bilgileri ve kimyayı fiziğin dalları arasında sayar[61].

Gazzalî, fizik ilimlerde hata ve sevabın hak ve bâtıl ile karışık olduğunu ileri sürer. Bunun için bu ilmin lehinde ve aleyhinde hüküm vermenin mümkün olduğunu[62] çünkü onda dine muhalif olan şeylerle birlikte muhalif olmayan hususların da bulundu-

---

56 Gazzalî, a.e., s. 19.
57 Gazzalî, İhya I, s. 104.
58 Gazzalî, a.e., C. IV. s. 399.
59 Gazzalî, İhya, III, s. 12.
60 C. Sunar, İslâm Fels. Ders., s. 123, Ankara, 1967.
61 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniye, s. 21, el-Munkız, terc. s. 41, 42; Tehafüt, s. 220, 221, Kahire, 1955.
62 Gazzalî, Makasıd, s. 32.

ğunu söyler. Fakat bu yüzden fizik ilminin bir takım buluşlarının inkârını doğru olmadığını, nasıl tıp ilmini inkâr etmenin dinîn şartından değilse Tehafüt el-Felasife'deki bazı meseleler hariç, bu ilmi de inkâr etmenin dinin şartından olmadığını savunur.

Gazzalî'nin nazarında hepsinin aslı "Tabiatın Allah Teâlâ'nın emri altında olduğunun, bizat kendisinin bir şey yapmayıp, bil'akis yaratan tarafından yaptırıldığının; güneş, ay, yıldızlar ve diğer eşyanın O'nun emrine tabi olduğunun, bunların kendiliğinden hiç bir fiillerinin olamıyacağının" bilinmesinden ibarettir[63].

Gazzalî'nin "Tehafüt" teki bazı meseleler hariç" dediği ve tabiat veya fizik meselelerinde esas itirazlarını teşkil eden hususları o yine adı geçen kitapta dörde ayırır:

1) Varlıkta sebeple netice arasındaki bağın zarurî olduğu:

2) İnsan ruhlarının kendi kendilerine kaim cevherler olduklarının aklî delillerle bilinebileceği:

3) Bu ruhların ölümsüz ve ebedî oldukları ve bunun da akıl ile bilinebileceği

4) İnsan ruhlarının haşr esnasında bedenlere dönmesinin imkânsız olduğu, şekildeki iddiaları[64].

Gazzalî, tabiat ilimlerinde bu hususlardan başka dine muhalif şeyler görmemektedir.

Bu tesbitlerden ve açıklamalardan sonra Aristo'da mantık ve metafizik münasebetleri ile onun da bu konulardaki anlayışlarını kısaca tesbite çalışalım ve daha sonra esas meselelere geçme imkânını bulalım:

Aristo'da metafizik'in mânâsı, mantık ve fizikle münasebeti:

Aristo felsefesi ana karakteri itibariyle çeşitli özellikler taşımakla beraber, bunların başında onun bir kavram felsefesi yahut kavramcı felsefe oluşu gelir. Hatta bu kavram felsefesi onun hareket noktasını teşkil eder[65]. Çünkü ona göre Eflâtun'un dediği gibi, mutlak olarak fikir yok, kavram vardır. Daha özelleştirecek olursak meselâ at var, atlık yoktur. Böylece o ferdî içinde küllîyi,

---

[63] Gazzalî, el-Munkız, s. 42.

[64] Gazzalî, Tehafüt, s. 22, Kahire, 1955.

[65] H.R. Atademir, Organon Tercümesi I, önsöz, s. 9, Ankara, 1953.

özü kabul eder. Esâsında Aristo'da kavramın tarifine rastlanmaz. Fakat onda kavram eşyanın tarifini tek bir kelimeyle ifadedir, yahut düşüncede nesnelerin özleridir[66]. Bu sebeple kavram araza, zarûrî sıfatlara değil cevhere (substance) taalluk etmektedir. Aristo'ya göre gerçekten bizzat var olan bir şey, ilk cevher olduğu zaman kavramın gerçek konusu olur[67]. Bu bakımdan Aristo felsefesi, Sokrates tarafından kurulmuş Platon tarafından zenginleştirilmiş bir kavram felsefesinin gelişip mükemmelleşmesi olarak görülmelidir[68].

Aristo felsefesine girişte mantığın büyük yeri ve değeri vardan başlayarak terim, önerme, istidlâl (akıl yürütme), kıyas, isbat teorilerini ortaya koyar. Böylece o, ferdî realiteden hareket eder. Aristo'nun bundan maksadı da prensiplerin varlığını, mahiyetini ve sayılarını araştırmaktır. Bu da kendisi için yeni bir hareket noktasıdır[69].

Aristo felsefesine girişte mantığın büyük yeri ve değeri vardır. Her ne kadar Aristo mantığı, gerçek varlığın ilmi değilse de, varlık kanunları ile düşünce kanunlarının özdeşleştirilmesi neticesinde metafizik ve antolojik bir karakter bürünür ve "objektif hakikatın, aklî varlıkların bilgisi" olur[70]. Kavramlar arası münasebetlere dayanan bu mantığı Aristo lisana göre ayarlamıştır. Aristo mantığında konuşma ile düşünmenin birbirine uygun olduğu kanaati vardır. Orada dil düşünmenin bir elbisesinden başka bir şey değildir. Çünkü düşünme, eşyanın zihindeki tesirleri neticesi hasıl olan bir olay olduğundan ve konuşma da düşünceye uygun bulunduğundan dil düşüncenin bir vasıtası olmuş oluyor. Bu sebeple Aristoda dil ve düşüncenin formları eşyanın formlarının aynısıdır. Zira, şeyler de bir bakıma birer cevherdirler. Eşyada da keyfiyetler, faaliyetler ve sıfatlar vardır. Bu bakımdan dil ve düşünce eşyaya göre ayarlanmışlardır ve onların suretlerini çıkarırlar.

Biraz önce Aristo'nun ferdî içinde küllîyi, özü ve kavramı kabul ettiğini söylemiştik. Çünkü ona göre bir şeyi tanıyabilmek ve onun ne olduğunu bilebilmek için önce o nesnede iki şeyi, yani onun kendi cinsinde ortak olan küllî tarafını ve bir de onu diğerlerinden ayıran özellikleri, sıfatları, ferdî tarafını ayırmak gerekir.

---

66 Hamelin, Système d'Ar., s. 112, 2. ème éd. Paris, 1931.
67 Hamelin, a.g.e., s.114.
68 S. Mansion, Le Jugement d'existance ch. Ar. s. 11, P. Ricoeur, Etre, Essence, s. 135 den naklen.
69 Aristote, Physique I, 192 b 7.

Aristo'nun anlayışında bu ayırımı bir nesnede yapmak demek, o nesneyi bir küllî kavram altına sokmak demektir. Öyleyse her nesnenin bir küllî bir de ferdî tarafı oluyor. Meselâ bir atın kendisini hayvan yapan tarafı vardır, bir de kendisini diğer hayvanlardan hattâ diğer atlardan ayıran hususî tarafları vardır. Renginin al veya beyaz olması gibi. Meselâ bir objenin insan olduğunu tesbit edersem, onun aynı zamanda akıl sahibi olduğunu ve düşünme gücünün de bulunduğunu bulabilirim. Böylelikle bir nesnenin zarurî olan tarafını onun dahil olduğu kavramdan çıkartabilirim. Bu da onun içlem ve kaplam münasebetini ortaya koyar. Zira, ferdî varlık bunlar sayesinde kendisini açıklayan öz'e bağlıdır. Aynı zamanda bir kavramın tarif ve tayini de onun içlem ve kaplamının tayini ile ilgilidir. Bir kavramın içlemi onun kavranabilir olan muhtevasıdır; kaplamı ise kendisine ait olan fertlerin bütünüdür. Bunlar da cins ve neviler olarak sıralanır. Şu halde Aristo'da küllî kavram bir mahiyet ve illet olarak ferdî obenin kendinde mevcuttur. Aristo'ya göre nesnelerin ferdî tarafları zarûri olmayan tamamen tesâdüfî ve arızî olan taraflarını teşkil ederler. Öyleyse Aristo'da bir nesneyi bilmenin yolu önce onu bir sınıfa idhal edip onun içinde bulunduğu cinsi doğru olarak tayin etmektir. Bu aynı zamanda onun mahiyetini ve o mahiyeti belirleyen sebebin de ne olduğunu arayıp öğrenmek demektir. Ekilen bir tohumun cinsi bilinirse ondan ne gibi bir bitki çıkacağı da önceden tesbit edilmiş olur[71]. Böylece ferdînin içinde küllî, mahiyet ve kavram elde edilebilir.

Şimdi kısaca Aristonun **kategorilerinden** bahsedelim: Ben bir nesne hakkında bir ifadede bulunduğum zaman o nesne mutlaka münferid (Tekil)) bir nesnedir. Böyle bir münferid nesne hakkında bir ifadede bulunabilmek için önce onun küllî bir kavrama sokulması gerekir ki, bu onun cevherini ifade etmektir. Sonra onun kemiyeti hakkında daha sonra keyfiyeti (nasıl olduğu) hususunda, ondan sonra da izafeti, yeri, zamanı, etkisi, edilgisi, durumu ve neye sahip olduğu hakkında bir ifadede bulunmak gerekir. Böyle yapınca neticede eşya kategorilere ayrılmış olur.

Aristo kategorilere dair izahlarında da yine dile, dildeki kelime çeşitlerine dayanır. Meselâ ilk kategoriyi yani cevheri dilde nesnelere delalet eden isimlere, ikincisini kemiyetleri gösteren,

---

[70] Atademir, Organon, önsöz.
[71] Von Aster, Felsefe Tarihi, Dersleri s. 162, T: Macit Gökberk, İst., 1943.

üçüncüsünü de sıfatları gösteren kelimelere karşılık alıyor. Burada en önemli rolü cevher oynar. Zira geri kalanların hepsi buna göre değer kazanır, diğerlerinin bunun hakkında yapılan tasdik ve özlerin içinde bulunması sebebiyle cevherler en yetkindirler[72]. Öyleyse haklı olarak ilk cevherlerden sonra bütün geri kalanlar arasında yalnız nevi ve cinslere ikinci cevher denilmiştir.

Cevher de dahil kategori denen bu yüksek cinsler, var olan her şeyin varlık çeşitlerinin kendi üzerlerinde sıralandığı en geniş yüklemlerdir[73]. Kategorilerde varlığın herbirisi bir yüklem cinsini temsil eden mânâ çokluğu belirtilmiş oluyor. Aristo'r'un kategorileri böylece "ilk küllîleri' teşkil etmektedir. Şu halde onlar sadece yüklemenin formlarıdır. Robin'in dediği gibi "bu sıfatla onlar gerçek bir muhtevaya ve bir varlık değerine sahip olan formlardır"[74]. Kategorilerin varlığın formları olmasının sebebi onların varlığın oluş şeklini ifade etmelerinden ve var olanın akisleri olmasındandır. Aslında Aristo'ya göre düşüncenin doğruluğu var olana uygunluğu ile mümkündür, yanlış olması ise var olmayan bir şeyi var olan gibi göstermektir. Yani, "gerçekte her tasdik veya inkâr doğru veya yanlış ise yine gerekli olarak her şey vardır veya yoktur"[75]. Bu anlayışda her hükümde varlığın bir örneği çıkarılır, dolayısiyle var olanın formları düşünmenin de formları olur.

Kategorilerin Aristo mantığındaki yeri ve mantık ve metafiziği ile olan münasebeti yukarıda izahların ışığında ortaya çıkmaktadır. Şimdi de Aristo'da **mantık ve metafizik** münasebetini kısaca görelim:

Aristo'da varlığın tarzını ve özünü tayin etmek metafiziğin (ilk felsefenin) işidir[76]. Bu bakımdan metafizik şekil ve maddeden mürekkep olan tabiatı değil, şekli (sırf formu) inceler. Aristo'nun Analitikler'inin sahası "reel'in bilgisi" dir; Bu delil getirip çürütme sanatıdır. Bir de hakikatın sanatı var ki, bu, özcü (essentiel) metafiziktir. Mantık yöntemleri varlık sahasında zihne hareket imkânını veren metodları tayin ettikleri halde, figürlerin birleşip ayrılmasını takib eden bu yöntemler değildir. Sayın Prof. Atademir'in

---

72 Aristo, catégories, 5, s. 7.
73 J. Moreau, Ar. et Son École, s. 81.
74 Robin, Aristote, s. 100.
75 Aristote, Önerme, 9 II b. s. 18.
76 Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim anlayışı, s. 67.

dediği gibi onları mantık, cevherleri ve bunlar arasındaki münasebetleri araştırmayı kendine konu edinen ilk felsefeden almaya mecburdur[77].

Buradan mantık-metafizik münasebeti ortaya çıkar: Reel'i bilen zihni hatadan korumak için mantık, realitenin kanunlarını ortaya koyan metafizikten bu kanunları ve reelin bilgilerini almak ihtiyacındadır. Aralarındaki fark da buradadır: Metafizik realiteye kanunlar dikte ettirmeyip onların varlıklarını ortaya koyar. Mantık ise ferdî zihni esas alıp ona kanunlar dikte ettirir.

Şimdi de Aristo'da metafizik'in, fizik ve tabiat'ın aldığı mânâları görelim ve böylece metafiziğin fizikle olan münasebeti ortaya çıkmış olsun.

Yukarıda kategorilerden bahsederken diğer dokuz kategorinin cevhere bağlı olduklarını ve ona göre değer kazandıklarını söylemiştik. Çünkü bunlar cevherin adeta parçaları, elemanları olup cevher onların sebebidir. Şu halde cevher parça olarak başka hiçbir şeye dahil olmayan ve ancak kendinden var olan varlıktır. Bunun için cevher daima süje olup diğer kategorilerin aksine asla sıfat olmaz. **Metafizik** de bir mânâda maddî olmayan cevheri, formun özünü, nevilerini kendisine konu edinmiştir. Aristo, metafizik'in VI. kitabında "şayet hareketsiz bir cevher varsa, bu cevherin bilgisi ilk felsefe olmalıdır ve o, ilk olduğundan dolayı da küllîdir"[78] diyor. Onun bu ifadesi metafiziğin bir anahtarı olarak kabul edilebilir.

Aristo'da iki türlü metafizik kavramı vardır: 1) hareket etmeyen ezelî varlık 2) varlık olarak varlık. Birinci anlayışa göre metafiziğin konusu hareketsiz, gayri maddî, ezelî ve bağımsız (separéé) olan şeydir[79]. Bu durumda metafizik, fizik ve matematik gibi diğer bütün ilimlerden ayrılır ve onların üstündedir, fakat onlarla mukayese edilebilir. Bu bakımdan o "en yüksek varlık"ın ilmidir. İşte bu anlamda metafizik bir teolojidir. Teoloji de Aristo'nun anlayışına göre, nazarî ilimlerin en yükseğidir[80]. Yine bu anlama uygun olarak Aristo, ilk felsefeden de teolojiyi kasdettiğini söylemektedir. Hamelin, teolojinin konusunun en yüksek fert ya-

---

77 Atademir, a.g.e., s. 75.
78 Métaph. VI, I, 1026 s. 28, 31.
79 Métaph, VI, 1026 a, 13.
80 Métaph, VI, 1026 a, 22-23.

hut ulûhiyet olduğunu söyleyerek Aristo'nun bu düşüncesini açıklıyor[81]. Şu halde ilk felsefe en genel problemi, varlığın diğer bütün hususî tayinleri hariç olmak üzere, olduğu gibi varlığı, bağımsız ve hareketsiz olanı konu edinmektedir[82]. O hiç bir ilme bağlı değildir. Fakat hepsine hakimdir. İlk felsefe tecrübeden, pratikten en uzak, en soyut ve en yüksek ilim olup varlığın köküne ulaşmak ister. Bu felsefe her şeyden önce küllî sebepleri ve ilk prensipleri her var olanın son gayesini, manevî cevheri, ilk kavranabilir olanı nazarı itibara alır.

İkinci anlayışa göre ise metafizik varlık olarak varlığın ilmidir. Bu anlamda da o, bir varlık nazariyesi yani varlığın ve nevilerinin genel bir teorisi oluyor. Bu durum da ilk felsefe Ricoeur'ün işaret ettiği gibi teolojik kutuptan ontolojik kutba kaymış olmaktadır[83]. Bu açıdan bakacak olursak metafiziğin konusu varlığın tabiatını, mahiyetini tayin etmek oluyor. Bu da Aristo'nun nazarında ilk varlık nevini diğer bütün varlıkların temeli olarak incelemektir[84].

Şimdi fiziğin konusu ve mânası üzerinde duralım: Aristo metafizik'in VI. kitabında nazari ilimleri metafizik, fizik ve teoloji olmak üzere üçe ayırır. Bu ayırım ve tasnife göre fizik, belli bir varlık nevinin ilmidir. Yani kendinde hareket ve sükûnun prensibine, kaynağına sahip değişken, tabii cisimleri inceler[85]. Metafizik, mevcut olan saf formun incelenmesi idi. Fizik ise sadece formun incelenmesi değil, aynı zamanda şekilsiz maddenin yahut bir maddedeki formun da incelenmesidir[86]. Şu halde fizik, değişmeye tabi duyulur formları, değişmenin çeşitlerini incelediği için Rivaud'nun ifadesiyle "Tabii değişmelerin ve değişken varlıkların araştırılması ve teorisi" olmaktadır[87]. Fizik bununla birlikte maddî varlıkların sebeplerini de gayeci bir görüşle araştırır[88]. Bunların yanında o, tabiatı, mahiyetini, tabii olayları, fizik hareketin tabiatını, özelliklerini, nevilerini, bütün cisimlerin müşterek mahiyetlerini bölünmez ve hareketsiz olan İlk Muharrike ulaşacak şekilde inceler.

---

81 Hamelin, a.g.e, s. 105.
82 Aristote, De l'Âme, 403 b, 9-16.
83 Ricoeur, Etre, Essence s. 90.
84 Métaph, I, s. 227, not. 3.
85 Métaph. VI, 1025 b 18.
86 De l'Âme 403 a 29-b 9.
87 Rivaud, H. de la Philosophie, s. 274.
88 V. Décarie, L'objet de la Métaph, chez Ar., 2 ème éd., s. 34.

Buradan da fizik-metafizik münasebeti ortaya çıkar. Görülüyor ki, fizik, metafizik gibi saf formlarla uğraşmamakta, buna karşılık bütün dikkatini madde üzerine teksif etmektedir. Aristo'nun kendi ifadesiyle "fizik bir felsefe çeşididir; ama ilk felsefe de değildir"[89].

Son olarak **tabiat** kelimesine Aristo'nun verdiği mânâyı görelim:

Yukarıda fiziğin tabiatı ve ondaki değişmelerle mahiyetini konu olarak ele alıp incelediğini görmüştük. Aristo'nun tabiat anlayışı eserlerinin ve fikirlerinin seyrine uygun olarak fizik kitabında bilhassa ortaya konmuştur. Zira ona göre tabiat felsefesi ilk felsefe ve teolojiden önce gelir. Aristo fizik'in II. kitabının ilk bahsinde tabiat kelimesinin çeşitli mânâları üzerinde durur. Ayrıca Metafizik'in VI kitabında terim olarak ele alır.

Buna göre, "tabiat" kelimesi ilk mânâsında büyüyen bir şeyin oluşumu hakkında kullanılır. Bir diğer mânâda büyüyen bir şeyin çıktığı deneme içi (mündemic) olan ilk unsurdur. Meselâ bir tohumdan bir ağacın çıkışında mevcut olan unsur böyledir. Bu aynı zamanda kendine has özün gereği olarak tabiî varlıkların her birinde mevcut olan ilk hareketin prensibidir.

Bundan başka Aristo tabii bir cismin yapıldığı maddeye de tabiat dendiğini söyler. Sun'i bir cismin yapıldığı ilk madde hakkında olduğu gibi bu kelime tabii cisimlerin formel cevheri hakkında da kullanılır[90]. Ayrıca Aristo, oluşun gayesi olması sebebiyle, form veya öz'e de tabiat diyor. Maddenin hareket prensibini kabule müsait olduğu için tabiat adını aldığını söyleyen Aristo, bunun, tabii cisimlerin hareket prensibi olarak, kuvve veya fiil halinde, her hangi bir tarzda mevcut olduğuna inanır[91].

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Aristo harekete müsait olmakla tabiatı, form olarak tabiatla özdeş saymaktadır. Bu özdeşleştirme ise formun eşyanın varlığını tayin eden bir şey olmasından ileri gelmektedir. Çünkü ona göre tabiat formdur, ama aynı zamanda hareket de formun realize edilmiş şekli olduğu için, hareket tabiatın da gerçekleştirilmesi oluyor. Buradan da varlık doğuyor. Bu

---

89 Métaph., IV, 3 1005 b 1.
90 Métaph., V, 1014 b 35.
91 a.e., 1015 a 15-20.

bakımdan, en geniş mânâsıyla, kendilerinden değişme prensibine sahip varlıkların bütününe veya varlığın sadece belirlenmiş bir nevine de tabiat denilmektedir[92].

Bunlardan başka Aristo'nun "Tabiat" kelimesini daha değişik yer ve mânâlarda kullandığı görülmektedir: Meselâ "Allah ve tabiat boş bir şey yapmaz"[93] cümlesinde olduğu gibi. Bu cümledeki tabiat kelimesinin, Ross, deneme dışı (Transcendant) bir prensip gibi değil, fakat bütün tabii cisimlerin tabiatlarını kapsayan ortak bir terim olarak nazara alınması gerektiğini ileri sürer[94]. Hamelin ise, meselâ Aristo "Tabiat hür insanda ve kölede farklı bedenler yapmak ister" dediği zamanda tabiatın, bütün fertleri kaplayan, âlemin her tarafına yayılmış bir kuvvet gibi anlaşılması gereğine işaret eder[95]. Görülüyor ki Aristo tabiata verdiği diğer mânâların yanında ona Tanrı ve âlemin ruhu gibi mânâlar da vermektedir.

Burada dikkati çeken esas nokta, Aristo'nun, tabiatın canlı kısmıyla bilhassa alâkadar olup, bu kısımda bulduğu özellikleri bütün âleme teşmil etmek ve âlemdeki her oluşu organizmanın büyümesi olayına benzetmek gayreti içinde bulunmasıdır.

---

92 a.e., IV, 1005 a 33.
93 Aristote, Du Ciel, I, 4, 271 a 33.
94 Ross, Aristote, s. 99.
95 Hamelin, a.g.e., s. 300

B Ö L Ü M : I

ARİSTO METAFİZİĞİNİN BAŞLICA KAVRAM VE NAZARİYELERİ

Aristo'nun metafizik anlayışı ile bunun mantık ve fizikle olan münasebetini kısaca gördükten sonra, bu metafiziği teşkil eden belli başlı kavram ve nazariyelerini oldukça geniş bir tarzda, incelemeğe başlayabiliriz. Bunun için öne Cevher-Araz kavramlarını ele alıp bu husustaki görüş ve anlayışlarını tesbite çalışalım.

1 — Cevher-Araz Anlayışı

Daha önce kategorilerden bahs ederken, kategorilerin ilk sırasını işgal eden cevhere de kısaca temas etmiştik. Şimdi Aristo fizik ve metafiziğin temel taşı olan cevher hakkındaki görüşlerini ortaya koymağa çalışalım.

Aristo cevhere çeşitli anlamlar verir. Bunlardan ilki genel bir anlamdır. Ana göre toprak, ateş su ve diğer benzeri basit cisimlere cevher denildiği gibi, genellikle cisimlere, onların bileşiklerine, yıldızlara ve bu cisimlerin parçalarına, bir konunun yüklemi olmadıkları için, cevher denir[96].

İkinci anlama göre cevher, varlıkların kendinde mevcut (müncemiç) sebebidir. Meselâ hayvan için ruh böyledir. Aristo, bir bütün olarak kâinatın ilk parçasının cevher olduğunu, bir seri olarak da ilk sırayı yine cevherin işgal ettiğini[97] bundan sonra gelen diğer kategorilerin gerçek varlık olmadıklarını, cevherden başkasının müstakil olamıyacağını belirtirken; cevheri varlığın ilk kategorisi olarak, öz ve belirli bir fert hakkında kullanmış olmaktadır.

Aristo'nun nazarında varlık öz'e, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delâlet ettiğinden, varlığın bu çeşitli ma-

---

96 Aristo, Métaph., XII, 8, 1017 b 10-15.
97 Aristo, a.e., XII, 1, 1069 a 12-25.

naları arasından ilki öz (Essence) olup, bu da cevheri (Substance) tazammun eder[98]. Aristo bu düşüncesiyle öz'le cevheri özleştirmekte ve buradan varlığın esas anlamda cevher olduğu sonucunu çıkarmaktadır[99]. Bu da cevherin en önce olduğunu gösterir ki Aristo bu önceliği bir kaç yönden birden ele alır: Ona göre cevher mutlak olarak ilk olduğu gibi, aynı zamanda, bilgi ve zamanca da ilktir. Bunun için yalnız o bağımsız olabilir.

Aristo cevherin mantıken de ilk olduğunu ileri sürer ve bunu, her varlığın tanımında, zaruri olarak, o varlığın cevherine ait tanımın önce gelmesine dayandırır. Aristo bizim bir şeyin özünü, meselâ insanın öz ve mahiyetini iyi tanıdığımız, nitelik, nicelik ve yerini bildiğimiz, bunların da mahiyetinin ne olduğunu anladığımız zaman, o şeyi daha mükemmel tanıma imkanına kavuşacağımızı ileri sürmekle[100] "cevher nedir?" sorusunun geçmişin, halin, ve geleceğin ezelî konusu olan "varlık nedir?" sorusunu bir başka tarzda ifade ettiğini ortaya koymuş oluyor.

Aristo maddî cevherin yanında bir de mânevi cevher kabul eder. O bu cevheri, başkasında değil, kendinde ve kendiliğinden var olan gerçek varlık olarak gördüğü için, o varlık olarak varlıktır, birdir ve bölünmez. Bu bakımdan o, hiç bir nitelik ve nicelik kazanmamıştır, ama varlığın diğer şekillerine temel teşkil eder[101]. Her şeyin zıddı olduğu halde, Aristo'ya göre bu cevherin zıddı yoktur[102]. Aristo manevî cevherden sonra, bunun diğer cevherlerle yahut eşya ile olan münasebetini araştırır.

Bu hususta Aristo önce cevheri ana madde (Susbtra) olarak ele alır ve onun ilk, ferdi ve bir olan gerçek olarak mahiyet (Qiddité), küllî, cins, ve konu'nun taşıdığı manalardan birine delâlet ettiğini söyler. Aristo'nun konudan anladığı şey de "Kendisi bir şey hakkında tasdik edilmeyen, fakat başka bir şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği"[103], yani kendisi yüklem olmayan fakat her şeyin kendisine yüklendiği şeydir ki bu da cevher olabilen ilk konu'dur. Bu ilk konu Aristo'ya göre, bir mânada madde, bir mânâda form, bir üçüncü mânâda ise bunların bileşimi (Terkibi)dir.

---

98 Aristo, a.e., VII, 1028 a 10-14.
99 Aristo, a.e., 1028 a 30.
100 Aristo, a.e., 1028 a 35 v.d.
101 Aristo, Métaph., V, 7, 1017 a 25.
102 Aristo, Phys., 189 a 32.
103 Aristo, Métaph., 1028 b 33-35.

Maddeden kasıt meselâ tunç, form'dan kasıt, tunç'a verilen şekil, bileşim'den ise heykeldir.

Görülüyor ki Aristo burada madde'ye cevher mânâsı vermekte[104] bunun sebebini de şöyle belirtmektedir: Zira ondan bütün sıfatlar kaldırılsa cevherden başka bir şey kalmaz. Bu bakımdan uzunluk, derinlik, genişlik, gibi nitelik ve nicelikler cevher olmayıp, cevher bu sıfatlara ait ilk konu'dur. Şu halde Aristo'nun madde'den anladığı şey, kendiliğinden bir varlığı ve niteliği olmayan belirsiz bir şeydir.

Buna ilaveten Aristo cevherin, aynı zamanda form olduğunu ileri sürmektedir. O burada bir başka prensibi hareket noktası almakta ve bunun vasıtasıyla duyulur cevherden başka bir cevhere ulaşılacağına inanmaktadır. Onun hareket noktası edindiği prensip "Cevher bir prensip ve bir sebeptir." prensibidir[105]. Ona göre bunun için "Niçin?" sorusu sorulmalı ve bir sıfatın bir konuya niçin ait olduğu araştırılmalı. Meselâ niçin bir takım şeyler, yani taşlar, tuğlalar bir eve ait oluyorlar? Bunu araştırmak demek ise, Aristo'nun nazarında, sebebi araştırmak demektir. Bu sebep de "Var olan"ın formel sebebidir. O halde sebep, mantık açısından, burada mahiyet (Quiddité)tir, mahiyet ise bazı hallerde formel sebebtir. Bunun, meselâ bir ev için de böyle olacağı kanaatindedir, Aristo. Burada bir takım maddeler evin aslına, mahiyetine ait olduğu için, araştırılan sebep de, form dolayısıyla formel sebepten ibaret oluyor. Aristo form'u, madde'yi ve mahiyet'i cevher'le özdeş kılarak, duyulur cevherlerin ve eşyanın oluşunu izaha bir mesnet aramaktadır.

Aristo cevher'i mahiyetle özdeş kılıp[106] ona cevher derken bir varlığın mahiyetini onun belli, ferdî olan özü[107] yani onu varlık yapan şey olarak görür ve ancak izahı bir tanım olan şeylerin[108] yahut tanımı olan şeylerin mahiyeti olacağını iddia eder. Ona göre her varlığın mahiyetinin gerçekten izahını yapmak, o belirli varlığın tabiatını izah etmek demektir[109].

---

[104] Aristo, Métaph., 1042 a 32.
[105] Aristo, Métaph., 1041 a 5-10
[106] Métaph., 1041 a 16.
[107] a.e., 1030 a 2
[108] a.e., 1030 a 7.
[109] a.e., 1029 b 20.

Aristo'nun daha önce, varlığın özüne cevher dediğini biliyoruz. O cevher-öz münasebetini ele alırken mahiyetle özü de özdeşleştirmekte, bir nesnenin özünün cevher, belirlenmiş bir varlık anlamına geldiğini, öz'ün hususi manasında ilk ve mutlak olarak cevhere ait olduğunu, ileri sürerek cevheri mahiyetle özdeş kılmaktadır[110].

Acaba her varlık mahiyetinin aynı mıdır? Varlık asıl cevherden ayrılmadığı ve her şeyin cevherine mahiyet de denildiği için Aristo, ilk ve bizatihi mevcut olan varlıklarda varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı olacağını söyleyerek bu suale müsbet cevap veriyor[111].

Aristo cevherin madde, form, öz, mahiyet ve eşya ile münasebetlerine böylece temas ettikten sonra, bir fert olan cevherin küllî olup olamıyacağını araştırır. Aristo ferdin kendisine has olup, buna karşılık küllînin çokluk bildiren ortak bir ad olması, bundan dolayı belirli bir varlık olmaması, küllînin daima bu konuya yüklem olması, müstakil bir varlığa sahip olmayan kelimelerden meydana gelen tanım'ın ancak bir unsuru olması dolayısıyla hiç bir külli'nin cevher olamıyacağını[112] iddia eder.

Aristo Metafizik'in 7., 8, ve 9. kitaplarını cevher ve bilhassa duyulur cevherlere ait nazariyesine ayırmıştır. Metafizik'in 12. kitabında da cevher çeşitlerini araştırmakla başlar. O esas itibariyle üç çeşit cevher ayırır. 1 - Duyulur cevher: Bu oluş ve yok oluş'a (Kevn ve Fesad'a) tabi olup herkesce bilinen ve kabul edilen bir cevherdir. Meselâ bitkiler ve hayvanlar bu cevher türüne dahildir[113]. Bu cevher Ateş, Hava, Su, Toprak gibi basit unsurlarla bunların bileşimlerinin teşkil ettiği bileşik cevherler olup Ay-altı âlemine aittirler. 2 - Duyulur ve ezelî olan cevherler. Bunlar gök cisimleri olup Ay-üstü âleminin cevherleridir. Aristo bu iki çeşit duyulur (Sensible) cevherin, hareketi tazammun ettikleri için, Fizik'in sahasına ait olduklarını ve bu yüzden de değişmeğe maruz kaldıklarına inanır. 3 - Hareketsiz olan cevher. Diğer cevherlerle ortak bir yanı olmayan bu cevheri Aristo metafiziğin ve teolojinin konusu olarak kabul eder.

---

110 a.e., 1017 b 22.
111 a.e., 1032 a 5, 1034 a 7.
112 a.e., 1038 b 7-12, 1039 a 15.
113 a.e., 1069 a 30 v.d.

Aristo Orgonon'un birinci kitabı olan Kategoriler'de cevher'i ilk ve ikinci cevher diye ikiye ayırmaktadır. Bu ayırış mantıkî yöndendir. Zira Aristo ikinci cevher diye, birinci cevher olarak kabul ettiği cevherlerin içinde bulunan nevilere demektedir. Nevilere de bu nevilerin cinslerini eklemek gerekir. Meselâ fert olarak insan, insan nevi içine girer ve nevin cinsi de hayvandır[114].

Aristo yine aynı kitapta cevherlerin müşterek vasıflarını şöyle sıralamaktadır: 1 - Bir konu içinde olmamak, 2 - Aynı bir mânâ içinde yüklenmiş hallerde bulunmak, 3 - Her cevherin belli bir şeye, müşahhas ve bağımsız (Şeparé) bir ferde delâlet etmesi, 4 - Cevherlerin hiç bir zıt kabul etmemeleri veya zıtlarının olmaması, 5 - Cevherlerin azalıp çoğalmaya elverişli olmamaları, 6 - Cevherlerin tamamıyla aynı ve sayıca bir tek kalmakla birlikte zıtları da kabul edebilmesidir. Yalnız bu karakterin daha çok ikinci dereceden cevherlere ait olduğu unutulmamalıdır.

Görülüyor ki Aristo cevher'i reel ve hakiki varlığın başı ve bizzat kendisi olarak görmekte, onu varlıkların kendinde mevcut dahilî sebebi olarak kabul etmekte, bu manada onu varlığın özü ve mahiyeti gibi benimsemektedir. Aristo cevherin değişmediğini söylemekle, onun değişmenin mesnedi, varlığın devamını temin eden bir esas olduğunu anlatmakta, böylece Eflâtun'un ideler'inin yerine ferdî ve gerçek varlık olarak cevher'i koymakta; maddeden soyut bir cevher kabul etmekle onu, zaman zaman, ana madde, form, öz ve mahiyetle özleştirmekte, böylece Aristo öz'den, mahiyet'ten hareket ederek var oluşu çıkarmağa çalışmakta, varlığın kendisi ile mahiyetinin özdeş olduğunu kabul ettiği için de mahiyetin bilinmesinden varlığın bilinebileceği neticesini çıkarmaktadır.

Aristo bu özleştirmeleriyle çokluktan kurtulup birlik'e ulaşmak istemekte, sırf form'a, sırf fiil'e ulaşmak için çeşitli analizlere girmekte, çeşitli cevher anlayışı ile metafiziğin konusu olan ilk cevher meselesini aydınlatmaya çalışmaktadır. O ayrıca, cevheri fert ve reel olarak kabul etmekle, onun ana madde ve duyulur cevherle olan münasebetini araştırmakta, cevher (öz) ancak ferdin müşahedesinden çıktığı için Aristo cevher anlayışında realist bir tutum içine girmektedir.

Böylece Aristo'nun cevheri metafiziğin temel kavramı, her şeyin kendine dayandığı bir esas saydığı, nesnelerin değişik vasıf-

---

[114] Catégories, I, s. 5.

lardan, görünüşlerden ibaret arazlara indirilemiyen bir "öz"ü olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.

Araz'a gelince: Aristo felsefesinde cevher, süret ve fiil'in asıl varlığı temsil etmesine karşılık araz kısmen yokluğu temsil etmektedir. Şimdi Aristo'nun araz'a verdiği manayı da kısaca görelim:

Mantık düzeninde Aristo'ya göre araz bütünden öncedir. Çünkü o, bir varlığa ait olan ve onda tasdik edilendir. Fakat o, ne zaruridir, ne sabittir, ne de çoğu halde vukubulan bir şeydir. Meselâ ağaç dikmek için toprağı kazarken insanın bir hazine bulması arızî bir olaydır. Bunun gibi müzisyenin beyaz olması hâlinde bu nitelik ne zarûridir, ne sabittir, ne daimidir, fakat arızîdir. Belli bir zamanda, belli bir yere ait bazı süjelerin sıfatları arızîdir. Fakat Ağustosun en sıcak günlerinde havanın birden soğuması halinde yer, zaman belli olduğu için bu hal arızî değildir. Şu halde, Aristo'ya göre araz'ın belli bir sebebi yoktur, ancak tesadüfîdir, belirsiz bir sebebi vardır, denebilir[115]. Aristo, aslında araz'ın, arız olduğu şeyin bizzat kendisi olması hasebiyle değil, fakat bir başka sebeble arız olduğunu söyler. Araz'ın bir başka nevi de şudur: Araz bir şeyin cevherine tallûk etmeyen şeydir. Meselâ, insanın beyazlığı arazdır; fakat beyaz, insanın özü değildir. Yâni o, cevherden meydana gelmez. Bu bakımından o, etken sebebe de taallûk etmez. Zira bir hâdise zaman içinde bir yer almalıdır. Meselâ, bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması böyledir. Fakat Aristo, bu neviden bir araz'ın ezelî olduğunu kabul eder[116]. Bir başka nevi ise, asla ezelî değildir. Aristo araz'ın ilminin olmadığını söyler ve bunu da araz'ın herhangi bir tarzda ancak ismî bir var oluşa sahip olmasına dayandırır[117]. Şu halde araz, yok olanın (var olmayanın) komşusudur[118].

Araz'ın bu karakterini Aristo şöyle açıklar: Meselâ özü olan varlıklar oluş ve yok oluşa mâruz kaldıkları halde arızî varlıklarda böyle bir şey vukubulmaz. Yâni araz bir anda doğup kaybolur, yoksa bir oluşun neticesi olarak değil. Arazın mukabili olan cevherdir ve asıl varlığı da bunun temsil ettiğini daha önce görmüştük.

Görülüyor ki, Aristo araz'ı ontolojik ve metafizik bir manada ele almakta ve ona yokluk nazarıyla bakmaktadır.

---

[115] Aristo, Métaph., 1025 a 25.
[116] Aristo, a.e., 1025 a 29.
[117] Aristo, a.e., 1026 b 12.
[118] Aristo, a.e., 1026 b 20.

2 — Madde ve Sûret Anlayışı

Aristo, Metafizik'in VIII. kitabında daima sorulmuş olan "varlık nedir?" sorusunun aslında "cevher nedir?" sorusundan ibaret olduğunu söylüyordu[119]. Bu bakımdan cevher aynı zamanda varlık olduğundan, cevhere ait araştırmalar varlık olarak varlığa ait araştırmalar olacaktır.

Aristo önce bir prensip araştırmasına girişir. O felsefeyi ilimlerin ilki, varlık olarak varlığın, ilk sebeplerin ilmi olarak gördüğü için[120] bu ilk sebep ve prensiplerin neler olduğu hususu üzerinde durur. Aristo Eflatun'un Phédon'da, bu sebeplerin ideler olduğunu iddia ettiğini, fakat bu iddianın kabul edilemiyeceğini, ideler'in duyulur âlemde hiç bir gerçekliğe sahip olmadıklarını, tabiatın tamamen hareketle dolu olmasına karşılık onların hareketsiz olduklarını, bu sebeplerden dolayı idelerin duyulur varlıklar için hiç bir hareket ve değişmenin sebebi olmıyacaklarını belirtir[121] ve felsefenin ilk ve üstün cevheri, gayri maddî varlıkları incelemeden evvel fizik âlemi ve oradaki duyulur varlıkları, oluşu, yok oluşu ve değişmeleri incelemesi gerektiğini ileri sürer.

Aristo'dan önceki bir takım filozoflar, tabiattaki oluşun sebebi olarak zıtları kabul etmişlerdi. Aristo ise bu görüşü kabul etmez ve oluş zıtlar arasında meydana geldiği için, zıtların kendilerinin prensip olamıyacağını savunur. Buna gerekçe olarak da zıtlar arasında öncelik ve çıkış münasebeti bulunmasını, zıtların cevher değil sıfat olmalarını, cevherin zıddının olmayışını, zıtların birbirlerine tesir edemeyişlerini, bunlara karşılık prensiplerin ezelî oluşlarını[122] gösterir. Bunun için, zıtların, üzerinde vuku bulacağı bir üçüncü şey, hiç bir zıt terimle karışmayacak olan bir dayanak gerektir ki bu dayanak Aristo'ya göre zıt terimlerin kendinde yer ettiği madde'dir. Bu durumda oluşun ilk şartı madde ve iki zıt terimdir. Her oluşta bu üç unsur mutlaka bulunmalıdır. Aristo'nun düşüncesinde, bu iki zıttan birisi var oluş'a, diğeri de yokluk'a (Var-olmayana) tekabül eder; bunlardan birisi maddede gerçekleşen form'dur, ötekisi form'dan mahrumiyet (Privation)tir. Şunu da unutmamak gerekir ki Aristo nazarında madde ile form

119 Aristo, a.e., 1028 b 4.
120 Aristo, a.e., 1003 a 30-35 1025 b 1-5, 992 a 23.
121 Aristo, Métaph., A, 991 b 3 v.d., 991 a 10-11.
122 Aristo, Physique, 1, 189 a 11-21.

çelişik olarak birbirine zıt değildirler. Bu bakımdan bunlar prensip olabilirler.

Fakat önceki bir takım filozofların kanaatlarının aksine Aristo Ateş, Hava, Su ve Toprak'ı, da, zıtlar gibi, prensip olarak kabul etmez. Çünkü ona göre bunlar zıtlıkları kendilerinde taşımaktadırlar. Halbuki üçüncü prensibin ilk ikisi arasında mutavassıt olması gerekir. Aristo, bu mutavassıt ve müşterek olan şeye "Madde" diyor. Madde'nin özelliği ise, üzerinden zıt vasıflar gelip geçtiği halde, aynı kalmak, kendisi o vasıflar gibi arizî olmamaktır, işte bu oluşun "Kendi içindeki mevcut unsuru"[123] ve prensibidir.

Yalnız burada Aristo, madde ile yokluk ve yoksunluk'un (Privation) ayırdedilmesine taraftardır. Zira bu iki şeyden madde'yi Aristo, arızî olarak var-olmayan (Non-étre), diğerini ise bizatihi var-olmayan yani yokluk olarak kabul etmekdir.

Aristo için madde belirsiz (İndéterminé) olduğu için varlığa, cevhere yakındır, hatta bazı bakımlardan cevherdir[124], öteki ise hiç bir şekilde cevher olamaz. Madde form'dan yoksunluğu kabul eder, fakat onunla asla özdeş değildir.

Aristo maddeyi belirsiz olarak vasıflandırmakla onun kuvve halinde bir varlık olduğunu kabul etmekte ve buradan da madde'nin ezelî olduğuna hükmetmekdir. O bu sebeple maddenin doğmadığını, yok olmayacağını ve başka bir şey tarafından meydana getirilmiş olmadığını ileri sürerek bunun izahını da şöyle yapar: Eğer öyle olmasaydı, her şeyden önce bir konu, kendisinin meydana getirildiği kendi içindeki mevcut bir unsur bulunması gerekirdi. Böyle bir şey olmadığı için o ezelîdir ve onun bir meydana getirilme ânı da yoktur. Aksi takdirde o olmazdan önce var olmuş olmalıdır ki[125] bu da mümkün değildir.

Aristo form için de aynı şeyi düşünür. Onun nazarında form da madde gibi her doğuş ve oluştan (Génération), zarurî olarak öncedir. Çünkü hiç bir doğuş onlarsız olmaz. Bunlardan anlaşıldığına göre Aristo, her doğuşun arızî olmayan, kendi içinde mevcut unsuruna madde adını vermektedir[126].

---

[123] Aristo, phys., 192 a 25 v.d.
[124] Aristo, a.e., I, 192 a 2 v.d.
[125] Aristo, a.e., I, 192 a 30-33.
[126] Aristo, a.e., 192 a 27.

Aristo'nun düşüncesinde madde belirsiz ve kuvve halinde varlık[127] olması hasebiyle, varlığın meydana gelişinde bir imkândır, doğuşun ve oluşun çekirdeği, zarûrî şartı ve unsurudur. Somut varlık, fert, bu çekirdeğin patlaması ve ondaki potansiyelin, imkânın gerçekleşmesidir. Buna ilaveten madde, form'un da tohumudur, çünkü onda form kuvve halinde mevcuttur. Bu bakımdan madde daima başlangıçtır. Meselâ bir yatağın maddesi ağaçtır, ağaç ise güç halinde bir yataktır. Yapılan yatak da ağaçta gerçekleşen bir form'dur. San'at âleminde heykel ve tunç'un durumu da böyledir. Tabiatta ise tohum kuvve halinde bir ağaç, ağaç da onun gerçekleşmiş form'udur. Aristo maddenin böyle başta ve önde gelmesine karşılık, form'un da onun yöneldiği yetkinleşme gayesi olduğu kanaatındadır. Bu bakımdan Aristo felsefesinde madde noksanlık, form tamamlanma, yetkinleşmedir. Şu halde Aristo form'u varoluşun ilk şartı ve prensibi olarak koymakta ve onun gayesini yetkinleşme (Mükemmelleşme) şeklinde tesbit etmektedir.

Varoluşun başlangıcı ve sebebi olarak maddenin yanında bir de form'un bulunduğu yukarıda geçmişti. Eflâtun'un ide (fikir) sine mukabil olan bu form, Aristo'ya göre esas ve tam sebebtir. Çünkü kendisi maddenin yöneldiği bir yetkinliktir, bu durumda madde de ikinci dereceden bir sebep olmaktadır. Aristo bu hususu, form olmadığı takdirde maddenin tek başına bir şey olamıyacağına, gerçek varlığı tarife yarayan bir halin bulunmıyacağına dair düşüncelerini belirterek teyit eder. Form'un esas sebep olması, madde'nin pasif olup bir etkene ihtiyacı olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla madde form'a muhtaçtır. Bu bakımdan bir oluşun ve bir varlığın meydana gelmesi için kuvve halindeki maddede form'un gerçekleşmesi ve bunun için de geçiş gereklidir. Bu geçişi ve form'un maddeye tesir ederek gerçekleşmeyi temin edecek olan şey, maddedeki mevcut arzudur. Form'a yönelik olan bu arzuyu Aristo, dişinin erkeği, çirkinin güzeli arzu etmesine benzetir[128]. Aristo maddeye arzu izafe etmekle ona metafizik bir güç atfetmektedir. Burada esas arzuyu taşıyan noksan olmamasından dolayı form değildir.

Bu mülahazalarla Aristo, madde-form münasebetini ortaya koymaktadır. Şu halde bu iki kavram, biribirine gerekli, araların-

[127] Aristo, Métaph., IX, 8, 1050 a 15-16; De l'Âme, II, 412 a 9.
[128] Aristo, Métaph., 1042 a 26.

da uyuşmazlık olmayan karşılıklı çekim ve tesirle bir birlik ve varlık meydana getiren esaslardır.

Alında madde ve form tabiatta biribirinden ayrı bulunmazlar. Bu bakımdan Aristo, bunların ayırımının ancak mantıkî bir değer taşıdığını söyler. Realitede bunlar esas olarak prensip oldukları için ancak zihnen ayrılırlar. Hakikatta eşyanın öznel prensibi olan form, maddeden ayrılmayıp onda aslen mevcuttur. Buradan Aristo'da, Eflâtun'da olduğu gibi, form (Eflatun'da fikir) ile eşya kesin çizgilerle biribirinden ayrılmamıştır. Bunun da sebebi, form'un. gerçek cevher olan madde ile birleşiminin bileşik cevheri teşkil etmesidir[129]. Bu bakımdan biz daima tabiatta belli bir şekil kazanmış madde ile karşılaşmaktayız. Burada anlaşılıyor ki madde ile form'un münasebeti, tohumla meyve arasındaki münasebet gibi tabiî bir münasebettir. Bu da gösteriyor ki, Aristo, burada Eflâtun'daki zıtlıktan mümkün-mertebe kurtulmak gayreti içindedir. Bu gayret dolayısıyla o, bu iki prensibi hem biri hem de ötekisi olarak kabul etmektedir. Bu anlayışa göre tunç, işlenmemiş madene göre form ve fiildir, fakat aynı zamanda, aynı tunç, heykele göre madde veya kuve'dir. Aynı şey tabiatta da görülür. Meselâ canlı bir varlık, yine canlı bir varlıktan, insan bir insan tarafından meydana getirilmiştir[130]. Bu durumda baba madde çocuk form, delikanlı madde olgun adam form'dur. Aristo bütün âlemi de bu münasebet içinde düşünür. Alem de böyle daimî bir inkişaf vetiresi içindedir. Fakat âlemdeki bu devamlı oluş hâdisesinde, daha önce geçtiği gibi, mevcut olan madde hiç bir zaman saf halde bulunmaz; zira sırf madde yahut "İlk madde" her türlü vasıftan mahrum olup her hangi bir şekle sahip değildir[131]. Bu şekilsiz madde, her türlü şekli kabul edebilir, her yönde düzensiz bir şekilde değişebilir ve her türlü oluşa tâbi olabilir; bu yüzden o, Aristo'nun ifadesiyle, bizatihi bilinemez[132].

Aristo'nun nazarında madde ya duyulur yahut kavranır halde mevcuttur. Duyulur madde, tunç gibi, odun gibi değişmeğe müsait olup, mekandaki değişmenin ana maddesi, oluş ve yokoluşun kuvvesi olabilir. Kavranabilir madde ise matematik varlıklar olarak duyulur varlıklarda mevcuttur; yani Aristo'ya göre bu madde, aslında geometrik mekândan ibarettir.

---

129 Aristo, a.e., 1037 a 28-29.
130 Aristo, Phys., 198 a 26.
131 Aristo, Métaph., 1029 a 20-22.
132 Aristo, Métaph., 1036 a 8-12.

Maddenin, vazgeçilemez bir unsur olmakla birlikte, değişmenin ikinci dereceden sebebi olmasından dolayı form'un maddî parçalardan sentezi yapan birliğin prensibi olduğu, ve eşyayı bunun kavranabilir hale getirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda madde'nin çokluk, düzensizlik, noksanlık ve yok olma gibi vasıflarının yanında, form, eşyanın özü olarak, birlik, düzen, mükemmellik, değişmezlik ve süreklilik gibi karakterlere sahip olmakta, bu özellikleriyle de Ricoeur'ün dediği gibi eşyayı bilinir hale getirmektedir[133]. Halbuki madde, var olabilmek için daima bir başkasına bağlanmak ihtiyacında olduğundan[134] değişmede belirsiz bir konu olarak ve bütün taayyünlerin potansiyeli halinde kalmaktadır.

Şu halde Aristo'da her varlık form ve ana madde, fikir ve madde, ruh ve beden gibi iki ayrı unsurdan meydana gelmektedir. Yalnız bu kaidenin bir istisnası vardır. En Yüksek Varlık (L'Etre suprême). Çünkü O, Aristo felsefesinde sırf form'dur ve maddesizdir. Bundan sonraki bahiste göreceğimiz gibi onda kuvve diye bir şey kalmamış, her şey fiile dönüşmüştür. Onda madde bulunmaması sebebiyle değişme de olmayacaktır.

Bazı araştırıcıların kanaatına dayanarak Aristo'nun madde ve form'a dair tesbit ettiğimiz bu görüşleri, Eflâtun'un İdeler Nazariyesi'nin tabiat felsefesiyle bir sentezi olduğu şeklinde reğerlendirilebilir[135].

***

Şu halde Aristo maddeyi, zıtları kendi üzerınde taşıyan, fakat onlarla karışmayan, ve var oluşun kendi içindeki mevcut ezelî prensibi olarak görmekte; onu yokluktan ayırarak ezelî bir imkân olarak kabul etmekte; madde'yi pasif ve her türlü taayyüne müsait olarak vasıflandırmakla onun varoluş'un ilk şartı, maddî sebebi ve zarureti olduğunu anlatmakta, maddeyi noksan gördüğü için onu, yetkinlik atf ettiği form ile tamamlamakta, böylece bu iki prensibi, zihnî ayrılıktan kurtarıp, fiilî birliğini ve terkibini elde etmekte, madde'yi vasıfsızlıktan kurtarmak, varoluşun izahını mümkün kılmak için Formel sebeb'i araya katmakta ve ağırlığı ona vermektedir. Aristo form ve madde'ye gaye atf etmekle felse-

---

133 P. Ricoeur, Etre, Essence et Substance Chez Platon et Aristote, s. 123.
134 Aristo, Métaph., 1029 a 26-30.
135 C. Werner, Histoire de la Philisophie Grécque, s. 120.

fenin deneme içi (İmmanent-İndimaç) karakterini ortaya koymakta, böylelikle form ile gayeyi biribirine yaklaştırmak form'a öz ve mâhiyet anlamı kazandırarak önceliği gayeye değil, form'a vermekte; alemdeki değişme süresi içinde, değişkenliği madde'ye, sabitliği de forma yüklemekle form'a âlemdeki birlik ve düzenin esas sebebi gözüyle bakmakta, bununla varlıklar arasında daimî ve değişken bir madde-form münasebetine ulaşmakta, bu izafî münasebet içinde zıtlıktan kurtulmak için eşya ile form'u kesin bir hat ile ayırmamakta, sonunda maddesiz bir sırf form'a ulaşmak "Sırf Form" ile "Sırf Madde" arasında diğer varlıkları sıralayıp yerleştirmek gayreti içine girmektedir.

Fakat bu oluş ve dizilişin sadece madde-form kavramıyla gerçekleşip gerçekleşmiyeceğinin araştırılması lazımdır. Bunun için de Aristo'nun güç-fiil kavramı etrafındaki düşüncelerini görmeliyiz.

3 — Güç-Fiil Anlayışı

Aristo bundan önceki bahiste, madde için gerçekleşmesi gereken bir güç ve imkân; form için de maddedeki güç'ü gerçekleştiren bir prensip demişti. Şimdi form'un madde'de gerçekleşmesini temin eden diğer iki kavram güç ve fiil kavramları üzerinde duralım: Güç (Kuvve) ve fiil, madde ve form gibi, birbirine bağlı, fakat zıttırlar. Madde'nin yoksun bulunduğu form'u kabule müsait olduğunu, önceki bahisten biliyoruz. Öyleyse Güç (Kuvve) nedir? Aristo'ya göre güç, fiile nisbetle hiç bir gerçekliği olmayan, fakat şu veya bu form'u alabilen imkândır. Meselâ tunç ve mermer bir blok kuvve olarak heykeli ihtiva eder, ama belli bir form'a sahip değildirler.

Aristo kuvve'yi "Güç-Pouvoir" ve "İmkân-Possibilité" olarak ikiye ayırmakta ve iki ayrı mânâ vermektedir. İlk ve en genel mânâsında kuvve, "Bir varlık veya bir şeyin, bir başka varlık veya başka şeyde, bir değişme yahut bir hareket meydana getirmek üzere sahip oldukları güçtür, kapasitedir." Yanî o "bir başka varlıkta, veya başka varlık olarak aynı varlıkta hasıl olacak değişmenin prensibidir."[136] Meselâ inşa sanatı, inşa edilen şeyde mevcut değildir. Mimardaki bu güç, bu kapasite bir evi inşa etmeye yarayacak olan şeylere tesir eder. Bunun aksine, bir güç olan iyileştirme sanatı, iyileşen adamda bulunabilir, Yani tabibin iyileştirme

[136] Aristo, Métaph., 1020 a 5, 1019 a 15, 1048 a 27.

sanatı, bizzat kendisi hasta olduğu için, kendinde mevcuttur, fakat bu mevcudiyet onun bizzat tabip olması bakımından değil. Kuvenin bu türü, tesirin failden esere geçmesiyle ve bir taayyünle kendini gösterir.

Aristo ikinci olarak güç'e "bir başka varlık tarafından değiştirilmiş yahut hareket ettirilmiş bir değişme melekesi" manasını vermektedir. Güc'ün bu türüne pasif güc demek gerekir ki bunun Aristo'nun anlayışında önemli bir yeri vardır. Ateşin odunu yakıp yok etmesi olayında, odun pasif bir güc'e sahiptir. Buna göre birinci güc'e aktif güç demek gerekir. Aslında güc olmak bakımından aralarında fark yok sayılır[137]. Bunlar ancak bir manada farklıdırlar. Çünkü birisi eserde (Patient) bulunur ve şu veya bu müessire (L'agent) göre değişir. Diğeri ise failde bulunur. Meselâ ateşte yakma, insanda inşa etme gücünün bulunması gibi. Demek ki bunların ortak tarafı reel olan her hangi bir şeyin değişmesini ortaya koymalarıdır.

Aristo kuvve'yi bir de aklî, gayri aklî diye ikiye ayırır. Bu ayırım aslında pasif ve aktif kuvvelerin canlı ve cansız varlıklarda bulunuşuna göre yapılmıştır. Cansız varlıkları karakterize eden ve tek bir tesirin eseri olan kuvve gayri aklî (İrrationel), canlı varlıkları karakterize eden (Meselâ tabipte olduğu gibi) kuvve de aklî adını alır. Aklî (Rationel) olan kuvve, ruhta aslen mevcuttur. Meselâ tabip aynı zamanda hem hastalığın, hem de sıhhatın kuvvesidir[138].

Kuvve kendisinden veya bir başkasından bir hareket ve değişmeyi kabul etme güc'ü olduğuna göre, hareketi mümkün kılan da bu olmaktadır.

Aristo güc'ün zıddı olarak güc yokluğu ve imkansızlığı kabul eder[139]. Bu da ister mutlak, istcr tabii olsun, kuvve'ye sahip olması gereken varlıkta bu güc'ün bulunmamasıdır. Bu takdirde de tabiatıyla ne hareket ne de değişme vuku bulacaktır.

Aristo her kuvve'den bir kısmının (Meselâ manaların) doğuştan, bir kısmının (Meselâ flüt çalma becerikliliği gibi) alışkanlıkla kazanıldığını, diğer bir kısmının da etüd yoluyla elde edildiklerini söyler. Sanata dair melekeler, meselâ mimarlık bu gruba girer.

---

137 Aristo, Métaph., 1046 a 19 v.d.
138 Aristo, Métaph., 1046 b 1-7.
139 Aristo, a.e., 1046 a 29.

Demek ki Aristo'ya göre alışkanlık ve düşünme ile kazanılan güc'ler için önceden bir ekzersize ihtiyaç vardır[140]. Her halü kârda bu çeşitli güc'leri gerçekleştirecek bir faile ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Failin tesiri ile ancak fiil ortaya çıkacaktır. Aristo, aklî ve gayri aklî güçler karşılaşınca, aktif gücün tesiriyle pasif gücün mutlaka gerçekleşerek fiile dönüşeceğini söyler ve gayri aklî olan her kuvvenin tek bir tesir meydana getirmesine karşılık aklî olan her kuvvenin zıtları meydana getireceğini, bu sebeple ikincisinde başka belli her unsurun bulunduğunu, bunun da arzu veya aklî seçme olduğunu, bunlardan fail olanın öbürünü arzu ederek ona yaklaştığını ve böylece onu tamamladığını ileri sürer, fiil'in meydana gelmesini arzu ve aktivite konusunun bulunmasına bağlar, bunu da kuvve'nin fiil'e dönüşmesi olarak vasıflandırır[141].

Demek ki Aristo, güc'ün fiil haline gelip harekete ve değişmeye sebep olmasını izah ederken, yine madde'nin form'u arzu etmesine dönmekte ve fiilleşmeyi yani varoluşu gaye ile izaha çalışmaktadır.

Güc (Kuvve) durumu aydınlatıldıktan sonra, fiil'in ne olduğu meselesine geçebiliriz. Aristo'nun nazarında fiil, bir şeyin güç halinde olmaksızın, gerçekten var olmasıdır. Meselâ Hermes'in ağaçta, yarım çizginin bütün çizgide güç (kuvve) halinde bulunması gibi[142].

Aristo fiil kavramının tam tarıf edilmese de, misallerle daha iyi anlatılacağı kanaatında. Bunun için o bu hususta bir takım misaller verir. Onlardan bazıları şunlardır: Fiil inşa etme melekesi olan kimseye nisbetle inşa eden, uyuyana nisbetle uyanık olan, düşünme kabiliyeti olana nisbetle bilgin olan kimse, bitirilmemiş şeye nisbetle bitirilmiş olan şey gibidir[143]. Burada Aristo, farklı münasebetlerin iki unsurundan birincisine fiil; ikincisine güç adını vermekte, böylelikle o fiili, bazan güç'e nisbetle hareket, bazan da maddeye nisbetle formel cevher (Substance) olarak almaktadır[144].

Aristo, güc gibi, fiili de ikıye ayırmaktadır. Birisi içte mevcut (Mündemiç) fiildir ki Aristo'nun nazarında gerçek fiil budur. Di-

140 Aristo, a.e., 1047 b 30-35 v.d.
141 Aristo, a.e., 1048 a 5-10 v.d.
142 Aristo, a.e., 1048 a 31-35.
143 Métaph., 1048 b 1-4.
144 a.e., 1048 b 9.

ğeri geçişli (transitif) ve imal edici fiildir ki bu sadece bir hareketten ibarettir. Yani failden fiili alan şeye aksiyonun tayin suretiyle geçmesidir. Aristo'nun bu iki fiil hakkındaki açıklamalarından anladığımıza göre, deneme içi (Mündemiç) fiil kendisinden başka gaye taşımaz ve faili mükemmelleştirir. Meselâ görüş gayesini görmede bulur. Bu fiilin gayesi bizzat bilgidir; fiil faildedir; görmenin gören sujede olması gibi. Burada gaye durmaz.

Geçişli aksiyon ise, failden ayrılan bir aksiyon olup bir dış eserde gerçekleşir. Bir evin inşa etmek fiilinde gerçekleşmesi gibi. Burada evin inşası bitince, inşa gayesi de sona erer. Meselâ zayıflama bitince gaye de sona erer. Bu noktada Aristo, fiil ile hareketi ayırır. Ona göre zayıflama, etüd, yürüme, inşa gibi şeyler hareket olup, her hareket de tamamlanmamış fiildir[145]. Tamamlanmamış fiil hareket olduğuna göre, Aristo, bir mânâda hareketle fiili özdeş saymaktadır.

Aristo, fiili tamamlanmış aksiyon olarak kabul ettiği için hareket noksan olmakta ve hareket fiili meydana getirmektedir. Bu bakımdan o, daha tam olan fiili enteleşi (Entéléchie) ile birlikte kullanmakta ve çoğu yerde ikisini bir tutmaktadır. Bu yüzden Aristo'da fiil ile enteleşi'yi biribirinden ayırmak, Tricot'nun işaret ettiği gibi güçtür. Aristo'ya göre, enteleşi, fiil gibi varlığın sebebi olup bazan ilim bazan da onun ekzersizi anlamına gelir[146]. Bu anlamda meselâ ruh, bir enteleşi (Yetkinlik)dir; zira o kuvve halinde hayata sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği (Entéléchit)dir. Bu bakımdan bazan o, bir başka şeyde bir tesir meydana getirme gücü, bazan da bir şeyin bir halden başka bir hale geçme imkânı olmakta, yahut Aster'in ifadesiyle "bir şeyin yetkinliğini (kemal'ini) gerçekleştiren aktif prensip" veya fiil hali[147] anlamına gelmektedir.

Aristo'da bir de hadiselerdeki sıra ve yerleri bakımından, güç ve fiil'in hangisinin önce olduğu meselesi ile karşılaşıyoruz. Yalnız burada söz konusu öncelik-sonralığın öz ve tabiat bakımından olduğu unutulmamalıdır. Aristo bu husustaki araştırmasının sonunda önceliği fiil'e verir. O bu önceliğin sebeplerini açıklamadan önce bazı misallerle durumu aydınlatmağa çalışır. Meselâ hareket-

[145] Métaph., 1048 b 19-35.
[146] Aristo, De L'Âme, 412 a 21 v.d.
[147] E.V. Aster, Felsefe Tarihi Dersleri, s. 171. Ist., 1943.

te önce olan, ilk Muharrik'e daha yakın olan şeydir, bu anlamda çocuk, olgun insandan öncedir[148]. Çünkü kendisini meydana getirene daha yakındır. Mantık düzeninde öncelik küllîye, duyulur âlemde ise ferdî'ye aittir. Madde, bileşik cevhere, yarım çizgi bütüne göre öncedirler; fakat yetkinlik'e göre sonradırlar. Bu anlayış çerçevesinde form da madde'ye göre önce olmaktadır. Aristo'da ezelî varlıklar daimi fiil halinde olduklarından[149] yok olabilen varlıklardaki cevhere göre öncedirler. Bu durumda madde ve form da ezelî olduğu için iki ezelîden öncelik form'a sonralık da madde'ye atf edilmiş olmaktadır.

Aristo fiil'in önce, güc'ün sonra oluşunun sebeplerini bir kaç yönden ortaya koyar:

Aristo, ilk olarak, fiil'in reel olmasından dolayı, kavram olarak önceliği fiil'e veriyor. Bunda da fiil'in bilgi yönünden de önce oluşuna, güc'ün ancak varolduğu ve onunla bilindiği fikrine dayanıyor. Meselâ, diyor, inşa kabiliyeti inşa etmekle bilinir, görme fiili görebilme kabiliyetinden öncedir. Aristo, ikinci olarak, fiil'in zaman bakımından güc'den önce olduğunu ileri sürüyor. Meselâ tohum kendisinin meydana getireceği varlığa nisbetle öncedir. Fiil halindeki mevcut tohum olmasa tahıl olamaz. Aristo, bu düşüncelerinden, zamanca önce olan bir ilk motor'un varlığına ulaşır ve onun fiil halinde önceden mevcut olduğunu savunur[150].

Aristo üçüncü olarak, fiil'e önceliği, cevher ve öz bakımından verir. Çünkü, ona göre oluşta sonra gelen form ve cevher bakımından öncedir. Kaldı ki onun anlayışında, cevher ve formun fiil olduğunu[151], ilgili bölümlerde görmüştük. Bunun yanında, Aristo, oluşun bir gaye icabı hasıl olduğunu kabul ettiğinden ona göre fiil de bir gayedir[152] bir hedeftir, bu bakımdan da fiil yine öncedir. Robin bu üçüncü önceliğin gaye sebebe tekabül ettiği kanaatındadır[153]. Son olarak Aristo, varoluş bakımından da fiil'e öncelik verir. Yukarıda geçtiği gibi, başka varlıklara ihtiyaç duymadan var olan ezelî varlıklar, Aristo'nun düşüncesinde, tabiat ve var oluş'a göre öncedirler. Aristo bunları kendiliğinden var olan zarûrî var-

---

148 Métaph., 1018 b 20.
149 a.e., 1050 b 18 v.d.
150 a.e., 1049 b 25.
151 a.e., 1050 b 2.
152 a.e., 1050 a 9.
153 Robin, Aristote, s. 86.

lıklar olarak kabul ettiğinden, bunlar daima fiil halinde olup öncedirler. Bunların en başında İlk Muharrik gelir. Aristo'ya göre O, sırf fiil'dir; çünkü kendisinde gerçekleşmemiş hiç bir unsur ve güç bulunmaz.

Görülüyor kı Aristo, varlığın meydana gelişini izah ederken önceliği fiil'e vermekte ve bu anlayışla da varlıkların var oluşlarını bir sıraya tabi tutmaktadır.

Aristo, sanılanın aksine, güc fiil'den önce olsaydı, hiç bir varlığın var alamıyacağının kabul edilmiş olacağını, bu takdirde yanî fiil halinde hiç bir sebep olmazsa, reel olan şeylerin nasıl meydana gelmiş oldukları sualinin izahsız kalacağını iddia eder. Aristo'ya göre, güc'ün fiilîden önce olduğunu kabul etmek demek, âlemin, her şeyin küllî bir karanlıktan ve varlık olmayandan yani yokluk'tan meydana geldiğini[154] kabul etmek demektir. Şu halde Aristo, fiil'in güc'den önceliğini kabul etmekle, zarûrî olarak bir İlk Muharrik'in gerekli olduğunu, özden mahrum kalan cevherlerin yok olmamaları için, yok olmayan cevherleri önceden gerekli kıldığını, kuvve halindeki her varlığın fiil halinde bir başka varlığı nasıl gerektirdiğini izaha çalışmaktadır.

Son olarak bir noktaya daha temas edelim: Fiil'in önceliğine ait Aristonun bu görüşleri, onu, âlemde kötülüğün olmadığı kanaatına götürmüştür. Aristo bu kanaatını pontansiyel haldeki bir şeyin fenalığın üstünde olduğu, ezelî olan da potansiyel halde hiç bir kötü unsura sahip olmaması yüzünden bütün kötü elemanlardan âri olduğu, "Kötünün tabiatı icabı kuvveden sonra"[155] geldiği şeklindeki düşüncelere dayandırır.

Görülüyor ki Aristo, madde ve form gibi iki statik unsurun rollerini daha iyi izah imkânını bulmak, onlara bir dinamizm verebilmek için bunların yerine güç ve fiil kavramlarını kullanarak noksan olanı yetkin ile izaha çalışmakta, güc'ü de madde gibi değişmenin bir prensibi saymakta, canlılardaki güc'ü aklî saydığından onların fiillerini akla ve iradeye bağlamakta doğuştan bazı güçleri kabul ettiğinden bir çeşit doğuştancılığı, bir kısım güclerin alışkanlık ve etüd yoluyla elde edildiğini söylediğinden bilgide ampirizmin rolünü benimsemekte, aklî gücün kullanılması ile se-

---

154 Métaph., 1072 a 20 v.d.
155 a.e., 1051 a 15.

çim ve iradeye önem vermekte, böylece güc'ün fiil'e dönüşmesinde aklî seçimin önemini ortaya koymaktadır.

Aristo deneme içi gücü gerçek fiil kabul etmekle, felsefesinin deneme içi karakterini belirlemekle, güc'ün gerçekleşmesinde fiil'e gaye nazarıyla baktığından var oluşu fizik olmaktan çok metafizik olan bir kavramla açıklamayı tercih etmekte, enteleşi ile fiil'i bir tutmakla varlığın daima yetkinliği gaye edindiğini, anlatmakta, fiil'e öncelik tanımakla varlıkları zaman bakımından bir sıraya tabi tutmakta, aynı zamanda gayeye de öncelik tanımış olmakta, mükemmelin noksanı yetkinleştirmeği amaç edindiğini, yetkinden noksana doğru bir geçişi kabul ettiğini ifade etmekte, fiili var oluşun gerçek sebebi saymakla "Yoktan hiç bir şeyin meydana gelemeyeceği" esasını benimsemekte, fiil haline gelişte gaye sebebi itici güç olarak kullanmakta olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Şimdi Aristo'nun yokluk anlayışını görelim.

4 — Yokluk Veya Mahrumiyet

Yukarıda maddeden bahsederken, Aristo'ya göre meydana gelen bir varlığın suje yahut ana madde ve bir de formdan teşekkül ettiğine işaret etmiştik. Buradan cevherlerden meydana gelişin üç prensibi gerektirdiği anlaşılır. Bunlar da ana madde, form ve yokluk (privation) yahut formdan yoksun olmadır. Bu bakımdan O, maddeden ayrılır. Zira madde arızî olarak var-olmayan yani yokluktur, öbürü ise bizatihî yokluktur. Madde varlığa en yakın olan, bazı hallerde cevher olduğu halde ötekisi hiç bir şekilde cevher olamamaktadır[157].

Aristo'nun nazarında bir varlık, tabiî olarak sahibolması gereken vasıflarından birisine sahib olmayınca, hatta süje bizzat bu iş için yapılmamış olsa bile, yokluktan bahs edilir[158] Meselâ bitkinin gözden mahrum olması bir yoksunluktur. Aristo, yokluğa ikinci bir mana daha verir: Bir varlık sahip olması gerektiği halde, sahip olmadığı bir vasfı taşıyorsa yine yokluktan bahs edilir. İnsanın kör olması ve köstebeğin görüşten mahrum bulunması böyledir. Burada köstebeğin mahrumıyeti hayvan cinsinin tabiatına aykırıdır. Bundan başka bir varlığın eşitsizliğinden, görüle-

---

156 Aristo, Physique, 190 b 27.

157 Aristo, a.e., 192 a 3-8.

158 Aristo, Métaph., 1022 b 21

memesinden ayaksızlığından vs. bahsedilmesi Aristo nazarında hep yokluktur. Buna göre herhangi bir şeyden zorla bir vasfın kaldırılması da mahrumiyet adını alır. Şu halde mahrumiyet bildiren "değil" ile ifade edilen bütün olumsuzluklar her yerde yokluğun bir çok çeşitlerini ortaya koymuş olurlar. Nihayet yokluk mutlak noksanlık manasına da geliyor. Aristo buna iki gözün birden görmemesi halini misal veriyor. Fakat tek gözle görebilen kimse, iki gözden mahrum olan kimseye nisbetle mutlak kör değildir. Bu bakımdan her varlık hem iyi hem kötü hem haklı hem haksız olamıyacağından Aristo,yoklukta mutavassıt dereceler kabul eder[159].

Şu halde Aristo âlemin yapısına birinci dereceden varlıklar olarak ferdî cevherleri koymakta bunun yanında cevhere karşı arazı dahil etmektedir. Bu bakımdan yokluk Aristo'nun alemine ontolojik bir mahiyette girmiş olmaktadır. Bu da gösteriyor ki yokluk, Aristo'da değişmenin prensiplerinden sayılmaktadır. Aristo onu yani varolmayanı, varoluşun hareket noktası almaktadır. Buna göre formdan yoksun olan bir şeyden varlık meydana gelemiyeceği için yok'tan da hiç bir şey meydana gelmez, yanî ezelî olan ebedîdir de.

Şimdi âlemdeki oluşun esas sebeplerini ortaya koyacak dört sebep nazariyesini ve Aristo'nun bu husustaki düşüncelerini tesbite çalışalım.

5 — Dört sebep nazariyesi

Aristo felsefesinde eşyayı yahut varlıkları iyice tanımak için bu varlıkların hangi sebeplerin eseri olarak meydana geldiklerini, bunlar arasındaki farklılıkları bilmek gereklidir. Aristo'ya göre fizik bir ilim olduğundan bu ilim her varlık ve nesne için "niçin" sorusuna cevap vermelidir[160]. Bu da eşyanın sebeplerini araştırmak demektir. Aristo eşyayı meydana getiren sebepleri dört olarak kabul eder. Fakat bunlar kendiliğinden var olup arızî değildirler. Aristo, Fizik'in II. kitabının üçüncü bölümünü tamamen bu bahse ayırmıştır. Yalnız o daha önce "sebep" kelimesinden ne anladığını açıklar:

Bu açıklamaya göre sebep, ilk olarak, bir şeyin kendisinden yapıldığı mündemiç maddesidir. Meselâ bronz heykelin, gümüş va-

---

159 Aristo, a.e., 1023 a 5

160 Aristo, a.e., 194 b. 23 vd.; Métaph., 10, 13 a 25 vd.

zonun sebebidir; Bunun gibi bronz ve gümüşün nevileri de Aristo düşüncesinde sebep olarak kabul edilir[161]. Sebep ikinci olarak form ve model anlamına gelir. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun, mahiyetinin tanımıdır. Meselâ bronz, heykelin formu, o heykelin sureti olup onun ne olduğunu ve mahiyetini ortaya koyar. Sebep, üçüncü olarak değişme ve sükûnun ilk prensibi anlamını taşır. Meselâ bir karar almış olan kimse o kararın sahibidir. Bunun gibi baba çocuğun sebebidir. Ve genel olarak bu manada fail yapılan şeyin sebebidir; bir şeyi değiştiren şey değişmeye maruz kalan şeyin sebebidir. Aristo, dördüncü ve sonuncu manasında sebeb'e gaye, yani bir şeyin kendisine göre meydana geldiği amaç anlamını verir. Meselâ sıhhat, gezintinin sebebidir. Niçin gezinti yaparız? sorusuna Aristo sıhhatlı olmak için cevabını veriyor. Bunu söylerken de bir sebeb bildirmiş olduğumuzu işaret ediyor. İşte Aristo'ya göre sebeb kelimesinin muhtelif manaları bunlardır. Bu manalardan varlığın dört ayrı sebebi ortaya çıkmaktadır ki bunlardan,

1. Maddî sebeb yani madde veya substra'ya,
2. Formel sebeb yani cevher veya mahiyet'e,
3. Etken sebeb yani hareketin prensiplerine fail yahut hareket ettirici sebebe,
4. Gaye sebeb, yani her hareketin yöneldiği gayeye karşılıktır[162].

Buradan da anlaşılıyor ki Aristo'ya göre her gerçek varlığı dört ayrı sebep meydana getirmektedir[163]. Bu, sanat sahasında meselâ bir mobilyanın bir heykelin meydana gelişinde böyle olduğu gibi, tabiatta da böyledir. Bir malzemenin şekil kazanmasıyla hasıl olan bir tabiat olayındaki, meselâ bir bitkinin gelişmesindeki maddî sebep, etrafındaki hava, su, ısı ve gıda gibi unsurlardır. Ona şekil veren formel sebep ise o bitkinin tohumunda aslen mevcut olan sebeptir. Onu harekete getiren etken sebep ise daha önceden tohumu meydana getiren bir başka bitkidir. Bir de bitkinin belli bir yönde büyümesini tayin eden gaye sebep vardır. Bunun gibi o, bir insanın meydana gelişinde de bu aynı dört faktörün rollerini yerine getirdiğine kanidir.

---

161 Aristo, a.e., 194 b. 23 vd.; Métaph., 10, 13 a 25 vd.
162 Aristo, Métaph. 983 a 25-30.
163 Aristo, a.e., 1070 b 32.

Bu dört sebepten ikisini Aristo dış sebep olarak niteler. Bunlar etken veya hareket veren sebep ile gaye sebeptir. Noksan olan her varlık bu iki dış sebebe muhtaçtırlar. Çünkü Aristo'ya göre, bu iki dış sebepten dolayı kendileri belli bir maddeden şekil kazanırlar, bir maddeye yâni kuvveden forma geçebilirler. Meselâ bir binayı yapmak için önce bir mimara ihtiyaç vardır ki bu etken sebeptir, sonra da bir gaye sebebe ihtiyaç vardır ki bu da san'at zevki veya şan, şöhret merakıdır. Deneme içi olan diğer iki sebep, ilk iki sebeptir: Madde ve form. Dış sebepler iç sebeplerin ortaya çıkması yani madde ve form'un gerçekleşmesi için çalışırlar. Çünkü madde ve form bir süjede mevcut olan hareket veya sükûnun deneme içi "tabiat"ını teşkil eder. Form süjede birliği temin etmesi bakımından deneme içi olmakla beraber, aynı zamanda bir "gaye", gerçekleşmesi gereken "fikir" olarak deneme üstü (Transcendant) dür. Fakat maddî ve formel sebep Ross'un dediği gibi diğer iki sebebin tesirinde kaldıklarından statik ve passiftirler[164]. Bununla beraber bu dört sebep, Aristo'nun düşünüşünde bir tesirin bir eserin meydana gelişinde zarurî şartlardır.

Düşünce itibariyle Aristo nesneleri doğuran dört prensip kabul ediyorsa da, çok defa bunlardan üçü yani formel, etken ve gaye sebep biribirleri ile karışırlar. Bazı hallerde ise bire indirgenirler[165]. Bu cümleden olarak etken ve gaye sebep maddî ve formel sebebe indirgenir. Madde bütün taayünlerin belirsiz ve güç halinde süjesi, form da bu taayyünleri gerçekleştiren tek sebep olduğundan etken sebep, formel sebebe müncer olur. Meselâ sıhhati meydana getiren, tabibin fiili değil onun zihninde bulunan sıhhat fikridir: Esas fail odur ve kendisinde mevcut gücü fiilîleştirerek hastada bir tesir meydana getiren, zihninde bu fikri taşıyan faildir[166]. Burada Aristo, etken sebebi sıhhatın muharrik sebebi olarak zihindeki form'a veya akla irca etmektedir.

Bu böyle olmakla birlikte, aynı zamanda, gaye sebeb de formla karışır. Yukarıda da geçtiği gibi, gaye henüz gerçekleşmemiş bir formdur. Meselâ san'at sahasında heykeltraş Polycléte'in muhayyilesinde Hermes idesi vardır. Bu ide yahut form heykeltraşın aynı zamanda gerçekleştirmeğe çalıştığı gayedir. Tabiatta da meselâ bir insanı meydana getirmek bahis konusu olduğu zaman

---

[164] Ross, Aristote, s. 105.
[165] Aristo, Phys., 198 a 24.
[166] Aristo, Métaph., 1032 b. 22 vd.

durum aynıdır. Çünkü burada gerçekleştirilen fikir insandır, gerçekleştirilen yine insandır, gaye de insanı meydana getirmektir. Aristo, bunu itici sebebin erkeğin tohumu, formel sebebin insanın özü ve mahiyeti gaye sebebin de insan ve insanın gayesi olduğunu söyleyerek ifade ediyor[167].

Netice olarak Aristo'da bu dört sebep ikiye indirgenebilir: Madde ve Form, yahut kuvve ve fiil. Bunlar ise oluşun ve varlığın tek iki sebebidir. Kaldı ki maddenin tek başına yahut formsuz, ontolojik bir değeri ve varlığı da yoktur. Bu iki sebepten maddenin esas ve mündemic sebep formun da bir şart olduğu, bu ikisinin her oluşun mecburi başlangıçları oldukları, bundan dolayı meydana getirilmiş olmayıp[168] ezelî oldukları daha önceden görülmüştü.

Burada bir noktayı daha belirtelim: Aristo'ya göre Tanrı saf form ve sırf fiil olduğundan, bütün varlıkların hem etken hem de formel sebebidir. Aynı zamanda o ilk sebeptir. Bunun yanında bütün varlıkların kendisine yöneldiği tek gaye olduğu için o varlıkların gaye sebebidir de.

Aristo bir şeyin sebebini bildiğimiz zaman ancak o şey hakkında tam bilgimiz olduğunu, yani bilmenin sebepleri tanımak[169], yahut sebepleri tanımanın ilmî bilginin şartlarından olduğunu ileri sürer. O, İkinci Analitikler'de orta terim'i neticeyi çıkaran sebep olarak ortaya atmaktadır. Çünkü Aristo ilmi kuranın orta terim olduğuna kanidir. Orta terim şekildir, özdür.

***

Şu halde Aristo nesnelerin meydana gelebilmesi için, maddeye formu veren başka iki sebebin daha olması gerektiğini ileri sürdüğünden, sebepleri tanımakla onların eserlerini ve eserlerin mahiyetlerini tanıyabileceğimizi kabul etmiş bunların ilk ikisini işten, diğer ikisini dıştan saymakla aslen ikiye irca etmiş, böylece de kendi immenant felsefesini ortaya koymuş olmakta; ilk iki sebeb bir hareket verebilmek için son iki sebebi doktrine dahil etmektedir. Onun, bu dört sebebin işleyişinde önceliği formel sebe-

---

167 Aristo, a.e., 1044 a 35.
168 Aristo, Métaph., 1033 b 16.
169 Aristo, An. Post., 94 a 20, 71 b 10-12.

be vermekle birlikte madde veya güc'ün yöneldiği bir gaye tasarladığından esasında tabiatı, ondaki kevn ve fesadı, ve tabiattaki tesbitlerini aleme yayarak alemi bir gaye ile açıklamağa çalışmakta, Metafiziği ile Fiziği'nin irtibatını bu "gaya" anlayışı vasıtasiyle kurmakta olduğu; böylece de bu dört sebebin mekanik bir tarzda değil, finalist bir şekilde işlediğini göstermek için finalizme, metafiziğinde çok büyük bir yer ve önem verdiği anlaşılmaktadır.

Şimdi Aristo'nun finalite, sebep-netice münasebeti, zaruret ve tesadüf hakkındaki düşüncelerini görelim.

6 — Gayelilik, Zarûret ve Tesadüf

Aristo felsefesinde en önemli noktalardan birini teşkil eden oluşu, gayeci bir anlayışla izah etmekte ve bu husustaki izahları için sık sık benzetmelere baş vurmaktadır[170]. Daha ilerideki bölümlerde ayrıca görüleceği gibi, Aristo'da dört sebeple meydana gelen varlıklar Tanrının cazibesi karşısında O'na ulaşmayı gaye edinirler. Aristo, "Tabiatın ve Allah'ın boş ve manasız bir şey yapmadığına" kani idi. (Bk. tabiat Anlayışı). Tabiat boş ve lüzumsuz bir şey yapmadığına göre Aristo alemde her şeyin bir gayeye göre düzenlenmiş olduğunu kabul etmektedir. O tabiattaki bir gayeye göre çalışmayı bir sanatkârın çalışmasına benzetir. Ona göre san'attaki gayelilik tabiatta da aynen vardır[171]. Alemdeki organik kuvvetler de bir sanatkâr gibi belli bir gayeye uygun olarak çalışır. Weber, Aristo'nun anlayışında, tabiatın maksadına ulaşmak için en iyi vasıtaları seçen, son derece usta bir sanatkâr olduğunu ve bu gayenin tabiatta bir insiyak olarak şuursuz bir şekilde bulunduğunu söyler[172]. Esasen bir oluşta bir şeyin ne maksatla meydana geldiği, ulaşmak istediği gayenin ne olduğu sorulursa, karşımıza hemen "gaye-sebep" çıkar, Bu bakımdan Aristo'da tabiatın kendisi hem sebeb, hem de gaye-sebebtir[173]. İşte Aristo bu gayeci taayyünün san'at mahsulleri gibi tabiat mahsullerini de izah ettiğine kanidir.

Alem, sonradan gerçekleşecek bir gayeyi gerçekleştirmek için meydana gelen olaylardan mı ibarettir? tarzında bir suale verilecek cevap, gayeciliği (Finalisme) karışımıza çıkarır.

---

170 Aristo, Phys., 194 b 26-29.
171 Aristo, Phys., 199 b 30.
172 A. Wber, Felsefe Tarihi, 2. baskı, s. 71.
173 Aristo, Phys., 199 b 33.

Aristo'nun daha önce gördüğümüz dört sebebinden ikisi, etken ve gaye sebep dışardan katılan sebepler olup, ancak sanatkarın eseri gibi, oluş da bunlarla gerçekleşmekte idi. Bu ise ulaşılacak gayenin önceden konmuş olup, olayların dışında kaldığını gösterir. Dıştaki bu iki sebepten etken sebep formal sebebe irca edilebiliyordu. Gaye ise aslında formel sebebin içinde mevcut olduğuna göre, bu sebep maddî ve formel sebep olarak ikiye iniyordu. Burada da esas oluşu gerçekleştiren şeyin form olduğu görülmektedir. P. Lerner bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Eğer form maddî ve pasif olan kuvvenin bir taayyünü ise, gaye sebep de etken ve aktif kuvvenin bir taayyünüdür. Ve dolayısiyle gayeye has sebeplik zaman dışı olup neticeleriyle aynı zamanda bulunur[174]."

J. Moreau finalizmi izah hususunda şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Tabiatta, san'atta olduğu gibi, vasıtaların gayeye adaptasyonu vardır. Bu bakımdan gayelilik (finalité) mekanizmden bir çeşit istifadedir[175]. Aristo, san'at gibi tabiatı da karaktarize eden şeyin geyelilik olduğunu[176], yani vasıtların adaptasyonu yahut bütün tarafından parçaların belirlenmesi olduğunu belirtir. Bu bakımdan san'at eserinin kendisinde dış bir etkenin bulunduğu bir maddede gerçekleşmesi gerekir: Burada sanatkâr eserin dışındadır; tabiî oluşta ise, meselâ tohumun gelişmesi ve canlı varlığın büyümesinde, organize eden prensip şekilsiz maddede aslen mevcuttur. Bu prensip Moreau'nun kanaatınca Akıl'dır[177].

Aristo'ya göre san'at başka bir şeyde fail olduğundan, dış organizasyonun bir prensibi olduğu halde; tabiat kendisinin mündemiç olduğu konuda fail olan iç bir prensiptir[178].

Aristo'nun bu finalist anlayışı Gilson'un dediği gibi canlı varlıktaki organizasyonu açıklamak için sarfedilen bir gayrettir[179], Aristo sanatkârı tabiatın bir cüz'ü olarak gördüğü için, onun tabiat felsefesinde san'at tabiatı taklid eder; fakat tabiat sanatı taklit etmez[180]. Bu bakımdan Aristo'da tabiatın gayeliliği san'attakinden çok mükemmeldir.

---

174 M.P. Lerner, La Nation de Finalité, s. 57, Paris, 1969, A. Sandoz'dan naklen.

175 J. Moreau, Aristote, s. 111, Paris, 1962.

176 Aristo, Phys., 199 a 18-20.

177 J. Moreau, a.e., s. 113.

178 Aristo, Phys., 199 b 28-29; Métaph., 1070 a 7-8.

179 E. Gilson, D'Aristote á Darwin et Retour, s. 15, Paris, 1971.

180 E. Gilson, a.e., s. 23.

Aristo tabiatta boş, gayesiz ve tesadüfî bir şey yapılmadığını[181], kabul ettiği halde, acaba sanatkârın işinde ve fabrikasyon usulü imalatta görülen bir takım hatalı ve acaip varlıkların tabiatta mevcudiyetini de kabul etmekte midir? O, sunî şeylerde görülen bu tarz hataların aynen tabiatta da görülmesinin mümkün olduğunu söyler[182]. Meselâ ona göre hilkat garibeleri, ucûbeler (les Monstres) tabiattaki gayeliliğin hatalarıdır[183]. Fakat Aristo bu gayeliliğin sapıtmalarını, tesir eden formun değil, pasif olan maddenin hesabına yazmak gerektiğine inanır[184]. Çünkü bu sapıtmalar formun maddeye hakim olamamasıyla doğan eksik gelişmeden ileri gelmiştir[185].

Gayelilik, bir faydalanma olduğuna göre, acaba sonunda mekanizme müncer olur mu? Her ne kadar form ancak bir maddede gerçekleşirse de bu madde ilk ve vasıflı madde olmayıp; fakat gelecek maddedir. Bu da tabiat ve hassalarına önceden sahiptir. Meselâ et ve kemikler organize canlı varlığın gelecek maddesi olup, form veya tabiatlarına önceden sahiptirler.

Bu sebeple Moreau bir yorumunda "Aristo'da mekanizme dayanan bir gayelilik" olmadığını ileri sürerken[186] Ross da gayelilik ve mekanizm'in form ve madde gibi, karşılıklı olarak birbirlerinin dışında kalamıyacaklarını iddia eder[187].

Alemdeki olaylar, acaba önceki sonrakini gerektirecek şekilde, birbirine mekanik bir sebeplilikle mi bağlıdırlar? Bu sualin cevabı evet olursa, Aristo da kör bir mekanizm ve zaruret (Nécessité) anlayışının varlığı kabul edilmiş olur. Halbuki böyle bir şey olmadığını biraz önce görmüştük. O halde Aristo'nun zaruret anlayışı nedir?

O, varlıkta ve olaylarda üç türlü zaruret veya zarurînin varlığını kabul eder:

1) Mutlak zaruret: Bu, form'a dayanır, vasıtasızdır. Ard arda gelişin ve oluşun dışında kalır[188]. Bu zarurete ezelî olan varlık-

181 Aristo, Du Ciel, 290 a 29.
182 Aristo, Phys., 199 a 33-35.
183 Aristo, a.e., 199 b 1-3.
184 Aristo, a.e., II., 8.
185 Aristo, De Génér. Anim., 770 b 9-12; b 16-17.
186 Moreau, a.e., s. 116.
187 Ross, Aristote, s 105.
188 Robin, Aristote, s. 157.

larda rastlanır. Zira bir şey, Aristo'ya göre, zaruri olarak var olmuşsa o ezelîdir; eğer o ezelî ise zaruri olarak vardır[189]. Mutlak zaruret hareket ve devrî oluşta görülür. Böylece birinci göğün, meselâ hareketi, mevsimler ve atmosferik olaylar gibi güneşe bağlı olan şeyler onun vasıtasıyla açıklanır[190].

2) Tabiî veya basit zaruret: Bu zaruret, sanat mahsullerinde olduğu gibi tabiî bütün varlıklarda görülür. Aristo buna tenasüle ait baba oğul meselesini ele alarak misâl verir ve şöyle der: "Meselâ sen meydana gelmişsen, babanın da meydana gelmiş olması gerekir[191]." Bu zaruretin prensibi madde'dedir

3) Şartlı zaruret: Bu oluşa tâbi tabiî nesnelerin yardımcı şartların yardımları olmadan varlığa geçemiyecekleri bir zarurettir. Meselâ taşsız tuğlasız bir duvar meydana gelmez; fakat duvar bunlar tarafından da meydana getirilmez. Bu, formun gerçekleşmesinde maddenin zorunlu olarak bulunması gibi bir zarurettir[192].

Böylece Aristo tabiatta, zaruretin olup olmadığını araştırırken: tabiat olaylarının basit bir zaruretten doğmuş olarak, neticelerini de önceden mevcut bir takım sebepler tarafından mekanik bir şekilde tayin edilmiş gibi göz önünde tutarak izah edilmesi kanaatine ulaşmıştır. Şu halde Aristo zarureti varlığa bağlamakta ve onun sebeplerinden neticelere doğru gitmediğini şartlı ve pasif olması sıfatıyla maddede mevcut bulunduğunu söylemektedir[193]. Buradan Robin gayeliliğin ancak zaruretin bir arazı olduğu[194], sonucunu çıkarmaktadır.

Aristo'nun gösterdiği gibi alemde her şey bir zaruretin tesiri altında mı cereyan etmekte, yahut her şey olduğundan başka türlü cereyan edemez mi? Zarurî sebepler zincirinin koptuğu, araya tesadüflerin girdiği haller yok mudur? Bu sualler bizi tesadüf, imkân ve determinizm meselelerine götürecektir. Gerçekten Aristo "tabiat tesadüfen boş hiç bir şey yapmaz ve ihmal etmez[195]." demekle birlikte sisteminde tesadüfe yer vermiştir.

---

[189] Aristo, De la Génér. 337 b 35, 338 a 2.
[190] M.P.Lerner, a.g.e., s. 84.
[191] Aristo, De la Génér. 338 b 9-12.
[192] Çeşitleri için Bk. Phys. 200 a 1-35 b 1-10; Métaph. 1015 a 20-35 vd. 1072 b 11.
[193] Phys., 200 a 10-12.
[194] Robin, a.e., s. 158.
[195] Du Ciel, 290 a 30.

Aristo, yeknesak bir şekilde çoğu zaman vuku bulan şeylerden başka küllî olarak kabul edilmesi uygun olan tabiatın mutad kaidelerine istisna teşkil eden başka bir takım hadiselerin; yani tesadüflerin olduğunu kabul eder[196]. Aristo bunların "ne daima ne de çoğu hallerde" meydana geldiğini, arızî olarak meydana gelen her hadisenin tesadüfî olmayacağını, tesadüfî olayların "bir gayeye doğru yöneldiğini" yani onların tabiî olarak bir gaye olabilen neticeler meydana getirdiğini[197], bu neticenin insanî fiillerde olduğu gibi şuur ve düşüncenin mahsulü olabileceği gibi, tabiatın şuursuz gayretinin mahsulü de olabileceğini söyler[198]. Aristo bu hususta şansla tesadüfü ayırmağa çalışır; ona göre şans aktif bir sebep değildir, ve o da tesadüf gibi arızî bir sebeptir[199]. Bu ikisi sebebin iki nev'idir. Onun görüşünde şans (fortune) hür çözümlerin bulunduğu şeylerin sahasına ait olduğu halde, tesadüf seçim olmaksızın bir gayeye göre meydana gelen sahaya yani tabiata aittir[200]. Tesadüf ve şans onun ayrımında, düşünme ve tabiattan sonradır[201].

Aristo'nun tesadüfe yer vermesi, sebebler zincirinin tesadüfle, şansla kesildiğini ileri sürmesi, onun insanî fiilin dışında da bir imkânın bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü fiil halinde olmayan şeyler hareket etmeye veya etmemeye aynı şekilde kabiliyetlidirler. Bu sebeple tabiî olarak hilkat garibesinin meydana gelmesi gibi, insan da belli hududlar dahilinde daima bir seçme yapabilir.

Aristo'nun tesadüfe dair bu anlayışları bakımından, yumuşak bir determinizm'e sahip olduğu kanaatı bazı araştırıcılarda hakimdir. Onun determinizmi Hamelin'e göre, noksan bir determinizm olup, bu noksanlık da maddeden ileri gelmektedir[202]. Ross ise mutlak determinist anlayışını Aristo'nun "De l'interprétation" adlı eserinde üçüncü şıkkın yokluğu prensibinin, özel gelecek hadiselerde tatbikini kabul etmemesine dayandırmaktadır[203]. Çünkü

196 Phys., 199 b 10-23.
197 Phys., 197 a 20-35 vd.
198 Phys., 197 a 1-10.
199 Phys., 197 a 32-35.
200 Phys. 197 a 13-15.
201 Phys. 198 a 10-12.
202 Hamelin, Système d'Ar., s. 276; Tricot, Métaph., terc. E 3, not: 1
203 Ross, a.g.e. s. 115;

bu prensibin gelecek özel hadiselere tatbik edilmesini tasdik etmek, tesadüfen hiçbir şeyin meydana gelmediğini kabul etmek demektir ki bu da Aristo'nun kendi kendisini inkar etmesi anlamını taşır.

***

Görülüyor ki Aristo, sanattaki gayeliliğe benzeterek tabiatı ve alemin oluş ve gelişmesini gayeci bir anlayışla açıklamağa çalışmakta, bu gayretin de gaye sebebi form'a yaklaştırmaktadır. O, tabiattaki gayeliliğin ve organizasyonun mükemmel olduğunu belirtmek için sık sık "tabiatta tesadüfen birşey olmaz" diye tekrar ederken, tabiata ve ondaki mevcut gayeye bir şuur ve bir ruh atfeder görünmekte ise de aslında san'at eserindeki şuurdan tabiatın mahrum olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında o, üst alemde mutlak, tabiat aleminde ise tabiî zarureti kabul etmekle tam bir determinizmi benimsemiş intibaını vermekte; fakat tesadüf ve şansı, gayeyi, ucûbe varlıkları kabul ederek bu sert determinizmi yumuşatmağa çalışmaktadır. Bir taraftan da tesadüfe seçim hakkı tanımamakla onu da bir nevi zaruret kabul etmektedir. Dolayısiyle Aristo, kendinden önceki materyalistlerin kör mekanizmlerinin çarkına girmek istememektedir. Bunun yanında sistemini ve bilhassa metafizik görüşlerini, fizik felsefesiyle birbirine bağlayan finalite ile izah etmektedir. Aristo, gayelilik, zaruret ve tesadüf anlayışıyla bir taraftan varlığın meydana geliş tarzlarını açıklamağa çalışırken, bir taraftan da varlıktaki imkân ve imkânsızlıkları ortaya koyarak determinizmini yumuşatmaktadır.

7 — Değişme Nedir?

Dört sebep nazariyesi varlığın meydana gelişini ve açıklanmasını mümkün kılıyordu. Çünkü Aristo bilmenin sebepleri tanımak olduğunu ileri sürüyordu. Şimdi varlığı meydana getiren değişmenin ne olduğu üzerinde yahut değişme ile bu dört sebep arasında ne gibi bir münasebet bulunduğu hususunda Aristo'nun fikirlerini görelim:

Aristo değişmeyi değiştirenin fiili olarak kabul eder. Yani bir failin, bir etken sebebin gücü fiil haline getirmesi, ona suret kazandırmasıdır. Bunun için etken sebebin etki edeceği bir madde ve bir de maddenin yöneleceği bir gaye olmalıdır. Her değişme, forma nisbetle ortaya çıktığı ve saf madde tamamen değişken ol-

duğu halde saf form değiştiren olmamaktadır. Öyle ise değişme kuveden fiile geçiş yani kuvvenin fiili varlık haline gelmesi oluyor. Meselâ heykel mermerde güç halinde mevcuttur; fakat heykeltraş onu gerçekleştirir ve fiil haline getirir. İşte bu geçiş değişmedir. Yalnız buradaki fiil tamam olmayan bir fiildir. Bunun iki görünüşü vardır. Biri geçişi temin eden faildeki hareket, öbürü ise hareketlide hasıl olan etki. Değişme Aristo'ya göre şu varlıklar arasında olur: a) Bir süjeden başka süjeye geçiş (d'un sujet à'un sujet). b) Suje-olmayandan süje-olmayana, c) Bir süjeden bir süje-olmayana, d) Bir süje-olmayandan bir süjeye[204], olur. Aristo burada süje'den müsbet bir terimle izah edilen şeyi anlamaktadır. Bu değişme çeşitlerinden ikincisi değişme olmayıp bir yokoluş olduğu halde Aristo aslında dört çeşit değişme kabul etmektedir. Bunlar da: a) Cevhere göre değişme (Süje-olmayandan süjeye geçiş). Bu mutlak oluş yani kevndir. b) Niceliğe göre değişme, bu büyüme ve küçülme ile ilgilidir. Meselâ ateşin üzerine odun atılırsa bu büyümedir, ilk odunlar yakılırsa bu bir oluştur[205]. c) Niteliğe göre değişme, bu başkalaşma yani bir süje üzerinde zıt vasıfların gelip geçmesidir[206]. d) mekâna göre olan değişme ise yer değiştirme yani bir yerden bir yere intikal (translation) dir. Buna göre Aristo değişmenin zıtlar arasında yahut mutavassıt veya çelişik terimler arasında meydana geleceğini hiç bir değişmenin ezelî olmadığını hepsinin bir çıkış ve varış noktası bulunacağını[207], zarurî olarak değişen maddenin aynı zamanda kuvve halinde her iki zıt olarak bulunacağını beyan eder; ona göre varlık çift manalı olduğundan her değişme kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa doğru cereyan eder. Meselâ kuvve halindeki beyazdan fiil halindeki beyaza geçiş böyledir[208].

Aristo nazarında değişen her şeyin bir maddesi olmakla beraber, bu madde oluşun konusu olan madde değil, bir yerden diğer bir yere olan değişmenin konusunu teşkil eden maddedir. Bunun için Aristo değişen her şeyin, bir şeyde bir şey tarafından değiştirilmiş olan bir şey olduğunu, değişmeyi meydana getirenin fail (Moteur prochain) değişen şeyin de madde, maddenin ise ken-

---

204 Aristo, Métaph., 1067 b 15 vd.
205 Aristo, De la Génér. 322 a 15.
206 Aristo, Métaph., 1069 b 9-14.
207 Aristo, Phys. 252 b 10; Métaph., 1067 b 9.
208 Aristo, Métaph., 1069 b 15.

disinde değiştiği şeyin form olduğunu söyler[209]. Aristo değişmeyi motor bakımından arızî olan ve olmayan diye ikiye ayırmaktadır. Meselâ müzisyenin gezinmesi arızî bir değişmedir. Bir de her hangi bir şeyin değişmesiyle meydana gelen değişme vardır ki Aristo esas değişme olarak bunu kabul eder. Gözün iyileşmesiyle vücudun iyileşmesi gibi[210] arızî olmayan değişme zıtlar, bunların mutavassıtları ve çelişik şeylerde görülür, başka şeylerde değil. Bu değişme kendiliğinden olan bir değişmedir.

Hareket eden her şey bir mekânda hareket ettiği halde; Aristo varlık olmayanın bir mekânda olmadığını ileri sürer. Bunun için o yokoluşu bir hareket saymaz. Çünkü ona göre harekete zıt olan şey yine bir harekettir veya sükûndur. Öyleyse yok oluşun zıddı oluş, doğuş olacaktır. Bu takdirde hareket değişmelerden bir tanesi olduğu halde, her hareket bir değişme değildir. Bu bakımdan Aristo'nun gözünde oluş ve yokoluşa göre değişme bir hareket değildir. Değişme zıt şeyler arasında olduğundan Aristo yalnız süjeden süjeye olan değişmeyi hareket kabul etmez[211]. Bunun gibi o oluş'u da bir hareket olarak görmez. Zira ona göre oluş meydana gelmiş bir var-olmayandır[212]

Değişmeyi ve Aristo'nun bu husustaki düşüncelerini gördükten sonra değişme çeşitlerinden olan hareketi biraz sonraya bırakalım; oluş ve yokoluştan, Aristo'nun anladığı manaya geçelim.

8 — Oluş ve Yokoluş (Kevn ve Fesad):

Aristo'ya göre Oluş, bir cevherin doğuşu yani bir maddenin bir form olarak bir cevherin var oluşa geçmesidir. Yahut oluş, süje olmayandan süjeye doğru, zıtlığa göre meydana gelen bir değişmedir[213]. Yokoluş ise bir cevherin ölümü yahut süjeden süje olmayana, varlıktan varlık olmayana bir geçiş olup hareket değildir.

Aristo, Ay-altı aleminde cevherle ilgili oluş'a, mutlak oluş diyordu. Ona göre mutlak oluşlar çeşitli yollarla meydana gelmekle

209 Aristo, a.e., 1070 a 1-3.
210 Aristo, Métaph., 1067 b 1-3.
211 Aristo, a.e., 1069 a 3-5.
212 Aristo, Phys., 225 a 25.
213 Aristo, a.e., 225 a 12.

birlikte her oluş bir süjeden, bir maddeden meydana gelmektedir[214]. Fakat mutlak oluş ve yokoluş bir birlik ve ayrılma olmayıp bir şeyden başkasına doğru tam bir değişme olduğu zaman görülür[215]. Aristo var olan şeylerin bir kısmının mahiyeti icabı bir kısmının san'at yoluyla, diğer bir kısmının da kendiliğinden yahut tesadüfen var olduklarına inanır[216]. Böylece o oluşun veya her meydana gelen şeyin üç prensibini, üç şeklini tabiî, sanatsal, kendiliğinden olarak ortaya koymuş oluyor.

Aristo'nun anlayışıyla her oluşda meydana gelen her nesne için bir süje bir ana madde bulunduğunu, bunun da ezelî olmak zorunda olduğunu[217], biliyoruz. Meselâ ağaçların ve hayvanların tohumdan üremeleri böyledir. Buradan anlaşılıyor ki Aristo felsefesinde yoktan bir oluş asla mümkün değildir. Aynı şekilde her oluşun meydana getirilmemiş ezelî bir forma da ihtiyaç gösterdiği malumdur. Böylece sanatta olduğu gibi tabiatta da daima kuvve halindeki bir varlıktan fiil halindeki bir etken vasıtasıyla, fiil halinde bir varlık meydana gelir. Nitekim bir insan başka bir insan tarafından gerçekleştirilmekte idi[218].

Aristo'da fertler esas olmakla birlikte Ay-altı aleminde ferdler oluş ve yokoluşa tabidirler. Yani doğar ve ölürler; baki kalan sadece nevidir. Nevin tipi ise, aynı zamanda birbirlerinden maddeleriyle ayrılan fertlerle gerçekleşir. Bu bakımdan forma uygun olan bu gerçekleşme olmadan Aristo'nun anlayışında oluşun sürekliliğini temin mümkün değildir.

Zıttan zıta oluş Aristo'nun düşüncesinde mutavassıtlar vasıtasiyle geçer. Yani aynı cinsin bir ucundan öbür ucuna, sıcaktan soğuğa yahut soğuktan sıcağa, ılık vasitasiyle geçer.

Aristo'nun oluşta her şeyin bir çıkış ve bir bitiş noktası olduğu[219], kanaatını taşıdığını biliyoruz. Ay-altı aleminin bütün fertleri doğup yokolduğuna göre, cevherleri de meydana gelip yokolmaktadır. Yani bunlar arasında hiç birisi ezelî ve ebedî değildir. Ezelîlik sıfatını Aristo Ay-üstü alemi, gök cisimlerine verir ve on-

214 Aristo, a.e., 190 b 10.
215 Aristo, De la Génér. 317 a 20.
216 Aristo, Métaph., 1032 a 12-13.
217 Aristo, a.e., 1033 a 24 vd.
218 Métaph., 1049 b 24-25.
219 Phys., 203 b 8.

lara has bir sıfat olarak görür. Diğer bütün varlıklar bir başlangıç ve bir sona sahip olduklarından zaman içinde gelişip fesada uğrarlar.

Aristo oluşun seyrini açıklarken şu düşünceleri ileri sürer: Varolan varolmayandan çıkmayacağına ve zıtlar birbirlerini yok ettiklerine[220] göre birinin yokoluşu öbürünün oluşu, yahut birinin oluşu öbürünün yokoluşu demektir[221]. Bileşik cevherlerin bu şekilde değişmeleri ezelî ve ebedî olarak devam eder. Bunun da gerçek sebebi Aristo nazarında, İlk Muharrik'tir. O, bunun gibi, basit cisimler için de oluşun karşılıklı olduğunu ileri sürer[222]. Fakat basit cisimlerin birbirine oluşumunun devrî, oluş veya bu değişme şeklinin çok basit olduğunu[223] ilave eder. Aristo'ya göre her bileşik cisim bu dört basit elemanı ihtiva eder[224]. Ay-altı aleminde mevcut olan her karışık cisim (Mixte) bu basit unsurlardan teşkil edilmişlerdir. Bileşik cisimlerin oluşu zıtların hareket noktasıdır, Zıtlar da birbirleriyle bileşemiyecekleri için aslında dört türlü birleşme ortaya çıkmaktadır: 1) Toprak: Kuru-sıcak. 2) Hava: Sıcak-ıslak. 3) Su: Soğuk ve ıslak. 4) Toprak: Soğuk ve kuru olarak vasıflandırılırlar. Bu dört unsur bunlardan hangisi hakimse ona göre isim alır[225]. Eğer bileşikler toprağın soğuk ve kuruluğunu ihtiva ediyorlarsa havanın sıcak-nemli zıtlarını da ihtiva ederler. Bu dört unsurdan ikisi (sıcak-soğuk) fail olup aktiftirler. Diğer ikisi de (kuru-ıslak) pasiftirler. Bu sebeple bu iki görünüş altında bunların münasebetleri "madde"yi bir zıttan diğerine geçişin ortak dayanağını, fail tarafından pasifte gerçekleştirecek bir imkânı gerektirir[226].

Şimdi oluş ve yokoluş'u meydana getiren sebeplerin neler olduğu üzerinde duralım:

Aristo'da bu sebep veya prensiplerden birisi madde diğeri form'dur. Bunları oluş'u izahta yetersiz gördüğünden Aristo bir üçüncüsünü daha ilave eder: O da etken sebep'tir. Bu sebebin ilâvesiyle Ay-altı (Sublunaire) alemindeki cisimlerin oluşunu izaha imkân elde etmektedir.

---

220 Phys., 192 a 22.
221 De la Génér. 336 b 24.
222 a.e., 331 a 6.
223 De la Génér., 331 b 2.
224/225 a.e., 335 a 6-10.
226 a.e., 324 b 4-7.

Aristo'da oluşa müsait varlıkların sebebi olan maddî sebep aynı zamanda, varolabilen ve yokolabilen şey olduğu[227], ezelî olan bazı şeylerin zarurî olarak var-olup bazı şeylerin de hiç var olmadığı; bunun için aynı zamanda varolabilen ve olamayan şeyler için mutlaka oluş ve yokoluş bulunacağı bilinmektedir. Bundan dolayı bu manada varolabilen şeylerin sebebi maddî sebep olmaktadır. Maddî sebep ilk madde olarak bağımsız bir varlığa sahip olmadığı için kendisini ancak zıt vasıflardan birisiyle vasıflanarak arzedebilir. Bu zıt vasıfların da sıcak-soğuk, kuru ve yaştan ibaret olduğu daha önce geçmişti.

Oluş ve yokoluş'un formel sebebini ise varlık kazanan şeylerin mahiyeti teşkil etmektedir. Aristo'nun kanaatınca formel sebebi bilmekle biz şeylerin her birinin cevherini açıklayan tanımını, yöneldikleri gayelerini elde ederiz[228]. Aristo oluş ve yok-oluşun gaye-sebebini zahirde meselâ canlılarda nev'in bekası gibi görünse bile, aslında kâinatın mükemmelliği olarak görür. Zira bu felsefede, her şeyden tabiat en mükemmele yönelmiştir. Kâinatın mükemmelliği de bu kesintisiz oluş sebebiyledir. Aristo oluş ve yokoluş'un daima sürekli olduğunu ve asla noksan ve hata yapmadığını iddia eder[229]. Zira ona göre açıkladığı maddî sebep, bunu gerektirir. Oluşun bu sürekliliğinin esas sebebini ise Aristo devrî intikal hareketine bağlar. Zira onun düşüncesinde yalnız sürekli olan bu harekettir. Bu hareket oluş'tan da öncedir. Bundan dolayı Aristo biribirlerine karşılıklı olarak değişen diğer her şeyin-güçleri icabı, tıpkı basit unsurlar gibi, bu devrî intikal hareketini taklit ettiklerini söyler[230]. Meselâ su havaya, hava ateşe, ateş de suya değiştiği zaman oluş devri tamamlanmış olur. Çünkü oluş çıkış noktasına dönmüş olmaktadır.

Aristo, oluş ve yokoluşun bir etken sebebi olduğunu söylemişti. Oluş ve yokoluşta esas rolü oynayan bu sebeptir. Bu bulunmaksızın diğer üç sebep olsa bile oluş ve yokoluş'un meydana gelmeyeceğini ileri sürer, Aristo.

Aristo, Ay-üstü alemindeki gök cisimlerinin oluş ve yokoluşa tabi olmadıklarından, onların muntazam bir şekilde ezelî ve ebe-

---

227 Aristo, De la Génér., 335 a 30-33.
228 a.e., 335 b 6.
229 a.e., 336 b 25.
230 a.e., 337 a 4.

dî olarak hareket ettiklerini, onların varlığının zarurî olmasından dolayı kendilerinin de ezelî olduklarını kabul eder. Aristo bu cisimlerden meselâ güneşin dünyaya muntazam yaklaşmasının oluş'u uzaklaşmasının da yokoluşu hasıl ettiği inancındadır. Meselâ ona göre baharın ve yazın her yerin yeşerip canlanması, güzün ve kışın da bu canlılığın kaybolması güneş hareketlerinin tesiriyle hasıl olur. Bunların ikisi de eşit zamanda meydana gelir. Çünkü Aristo bunların tabiî oluş ve yokoluş sürelerinin eşit olduğunu kabul eder[231]. Unsurlar ise bu yaklaşıp uzaklaşmalarda biribirlerine değişir dururlar. Bileşik (mürekkep) cisimler bitkilerin büyümesi ve hayvanların gelişmesi ve yok oluşu bu hareketin tesiriyle olur. Ezelî ve ebedî oluş da (tekevvün) bu şekilde meydana gelir. Aristo güneşin bu hareketleriyle aynı zamanda, uzviyetlerin gelişmesini ve dumura uğrayışını da izaha çalışmaktadır.

Aristo'ya göre bir şeyin oluşu, doğuşu zarurî ise o şeyin daima oluş içinde olması gerekir. Aynı şekilde, o şeyin oluşu zarurî ise o şey ezelî olur, ezelî olunca da zarurî olur[232]. Oluş mutlak zarurî olunca, zarurî olarak da devrî olur. Ve çıkış noktasına döner. Yoksa ezelî ve zorunlu olmayan varlığın, meselâ evin devamlı oluş içinde bulunması, Aristo'nun anlayışında saçmadır.

***

Aristo görülüyor ki burada da zarureti varlığa bağlamakta ve zaruri varlıkların ezelî olduğunu ileri sürmektedir. Alem bahsinde de göreceğimiz gibi Aristo'da mutlak bir yokoluş bahis konusu değildir. Yokolan ferttir. Oluş ve yokoluş mutlak bir zaruret içinde daimî bir devir takip ettiğine göre varlıkların yöneldiği yetkinliğe ulaşıp ulaşmadıkları, bu zincirin koptuğu bir anın olup olmadığı, yahut tesadüflerin meydana geliş şeklinin, oluş ve yokoluş noksan ve hata yapmadığına göre, ucûbelerin durumunun ne olacağı aydınlık kazanmaktadır. Aristo oluşu bir gayeye göre izah ettiğinden bu izahda bir finalite olduğu, finalit eden zaruretle tesadüfün aynı manaya geldiği (Gayelilik bahsine Bk.), böylece tesadüf-zaruret karışınca onun yine bir sert determinizme kaymakta olduğu görülmektedir. Bu anlayışda oluşa madde sebep oldu-

---

231 De la Génér., 336 b 16-20.
232 a.e., 338 a 1-3.

ğuna göre oluşun bulunmadığı üst alemin maddî unsurlardan meydana gelmediği de anlaşılmaktadır.

Yukarıda Aristo'nun fikirlerinden anlaşılacağı üzere Ay-altı alemindeki realitelerin oluş ve yokoluşları gök cisimlerinin hareketleri neticesi meydana gelmektedir. Bu bakımdan değişme çeşitlerinden hareket'i ve türlerini ele almamız gerekmektedir.

9 — Hareket Anlayışı

Aristo, tabiatı tarif ederken onun, hareket ve sükûnun içte mevcut (immanent) sebebi olduğunu söylemişti. Bu bakımdan ona göre hareketin ne olduğunu incelememiz yerinde olacaktır.

Önce şunu hatırlamak gerekir ki Aristo'da değişmeye tabi olan her varlıkta iki dahilî prensip vardır: Bunlardan birisi imkân yahut güç ötekisi de bu imkânın gerçekleşmesi yahut fiildir[239]. Aristo'ya göre meselâ her şey bazan fiil helindedir; bazan değildir. Bir evin inşa edilebilir olması yahut inşasının imkân dahilinde bulunması böyledir. Ama inşa edilebilir fiili bizzat inşadır. Zira bu fiil ya inşadır ya inşası bitmiş evdir. İşte bu inşa fiili bir gerçekleşmedir[234]. Bir şeyin fiil haline geçmesi değişme olduğu kadar bir harekettir. Yalnız bunun hareket olması için müsbet bir terimden yine müsbet fakat hareketin zıddı olan bir terime geçiş olması gerekir. Bunun için oluş ve yokoluş hareket olup değişme değildir[235]. Hareketin zıddı ise ya bir zıt harekettir veya sükûndur yani hareket yokluğudur.

Daha önce tabiat'ı Aristo'nun aynı zamanda form olarak kabul ettiğini biliyoruz. Bu sebeple hareket bu formun maddede gerçekleşmesi yahut maddedeki mevcut kuvvetin (Potansialité) fiiliyata geçmesidir. Ayrıca şu hususa da dikkat etmek gerekir ki hareket Aristo'ya göre bu potansiyel halinin fiilî hale gelmesiyle, potansiyel durumunu tam olarak kaybetmediği bir mahiyete sahiptir. Ross'un dediği gibi harekette hareket bitmediği müddetçe şekil değiştirme tam değildir. Başka deyimle hareket tamamlanmamış fiildir, fiil ise tamamlanmış bir harekettir[236]. Buradan da hareketin tamamlanmamış bir fiil olduğu sonucu çıkar. Meselâ gitme tamam değildir, fakat gitmiş olmak tamamlanmış bir fiildir.

---

233 Phys., 201 a 29-34.
234 Phys., 201 b 6-15.
235 a.e., 225 b 1.
236 Ross, a.g.e., s. 118.

Hareket bir fiilîleşme (Actualisation) olduğuna göre bu hal nasıl meydana gelir? Daha doğrusu hareket nasıl hasıl olur? Aristo'nun nazarında bir etken sebep, bir motor bu işi yapar. Zira her motor en azından kuvve halinde müteharrik (mobile) tir. Bir müteharrik üzerine etki etmek demek, hareket verme fiilinin başlaması demektir. Acaba motor bunu nasıl yapar? Aristo motorun bunu temas yoluyla meydana getirdiğini, neticede ise bir etkiye karşı bir edilgi (passion) doğduğunu söyler.

Bundan dolayı Aristo hareketi muharrik'in (moteur), muharrik olarak fiilî hali (entélechie) olduğunu; bu halin ister ferdî cevher, isterse hareketin sebebini teşkil edeceği kalite veya kantite olsun, muharrikin hareketi meydana getirdiği zamanda hasıl olduğunu, meselâ fiil halindeki insanın ancak güç halindeki insandan bir insan meydana getirdiğini[237] kabul eder.

Aristo'ya göre, Eflâtun'un tezine zıt olarak, eşyanın dışında hiç bir hareket yoktur[238]. Değişen şey daima ya cevher bakımından, ya miktar, ya kalite, yahut da mevziî olarak değiştiğinden varlıkların dışında ne değişme ne de hareket vardır. Bunun gibi Aristo, varlık türlerinden her biri her şeyde ikili bir tarzda (meselâ belli bir ferdin formu veya form yokluğu vardır) gerçekleştiğinden varlık kategorileri kadar da değişme çeşidi olduğunu söyler[239]. Yalnız kategoriler cevherde kalite, yer, nisbet, zaman, miktar, fiil ve edil olarak bölünürlerse o takdirde Aristo'ya göre üç çeşit hareket olması gerekir: Kaliteye, miktara ve mekâna göre[240].

Aristo "hareketin zıddı olmaması" sebebiyle cevherin bir hareketi olacağını kabul etmez. Ayrıca nisbete göre hareket olmadığı gibi fail ve tesir alan şeyin hareketinin olmadığını kabul eder. Buna sebep olarak da hareketin hareketinin, oluş'un oluşunun, değişmenin değişmesinin olmadığını gösterir[241]. Cevhere ve diğer bir kısım kategori çeşitlerine göre hareket olmadığı için geriye üç çeşit hareketin varlığı kalmaktadır. Zira bu kategorilerin her birinde zıtlık bulunmaktadır. Aristo bu üç hareketi şöyle açıklar:

Niteliğe tesir eden hareket yahut keyfiyet değişmesi, başkalaşma (Altération) hareketidir. Niceliğe tesir eden hareket çoğal-

---

237 Phys., 202 a 3-12.
238 Phys., 200 b 32 vd.
239 a.e., 201 a 8.
240 a.e., 225 b 8-10.
241 Phys., 225 b 10-16.

ma, azalma, büyüme ve küçülme hareketidir. Mekâna göre hareket ise yer değiştirme (transport) hareketidir. Bunların içinde de en önemlisi olarak Aristo ilkini ve en devamlı olan yer değiştirme hareketini görür[242]. Hareketin çeşitleri olduğu gibi, yer değiştirme hareketinin de farklı bir takım çeşitleri vardır. Bunların ilki, en mükemmeli, tek, sonsuz, basit ve kesintisiz olanı, Aristo'ya göre, devrî harekettir. O, düz hareketi devamlı görmediği gibi devrî hareketten de sonra geldiğini söyler. Devrî hareket Ayüstü alemine ait gök cisimlerinin yapmış oldukları bir hareket olduğu için, muntazam bir şekilde devam etmek gücüne sahiptir. Göklerin bu hareketi, zıtlar arasında bir hareket olmadığından[249] zarurî ve daimi olup başlangıcı ve bitiş noktası yoktur. Aristo'ya göre her hareket birinci gök; yani en dıştaki felekten gelir ve bunun iki tavrı vardır: İtme ve çekme. Bu hareketin tabîi hareketlerde hiç bir ortak yanı olmadığı da bilinmelidir. Bu hareket de zaman gibi sonsuzdur. Aristo hareketin bu sonsuzluğunu, başlangıçsız ve sonunun olmamasını yine hareket kavramından çıkarır. Zira hareket onca kuvveden fiile, potansiyel halden reel hale geçiştir[244]. Aristo'nun nazarında hareketin bir yerde, belli bir zamanda başladığını kabul etmek, onun sonsuzluğunu kabul etmemek manasına gelir. Çünkü o, hareketten önce bir zaman kabul etmenin ilk hareketten önce eşyaya bir menşe farz ve kabul etmek demek olacağına inanır. Böyle bir şey kabul edildiği takdirde Aristo ilk hareketi veren ilk Muharrik'in ve İlk Hareket'in ortaya çıkışının izah edilemiyeceğini söyler[245].

Devrî hareketin zıddı tabiî hareket'tir. Aristo bu hareketin onun gibi zorlanmış olmadığını, fizik cisimler için tabiî hareket olmazsa başka hiç bir hareketin olmayacağını ileri sürer[246]. Bu durumda ise Moreau'nun dediği gibi, unsurların tabiî hareketinin sonradan olan diğer bütün zıt hareketlerden önce olması gerekir[247].

Aristo'ya göre hareket mahiyet itibariyle sürekli (Continue) dir. Bunun sebebi de onun bir zamanda ve bir mekânda vukubulan süjesinin bir tek olmasıdır. Şuhalde Aristo'nun anlayışında ha-

---

242 a.e., 260 a 27.
243 Du Ciel, I, 3, 4.
244 Phys., 201 a 10-11.
245 a.e., 251 a 20-28.
246 Phys. 215 a 1-6.
247 Moreau, a.g.e., s. 132.

rekette üç unsuru iyi ayırmak gerekir: Hareket ettirilmiş olan şey meselâ bir insanın Tanrı tarafından hareket ettirilmesi, zaman meselâ bir an, bir saha yani bir mekân veya tesir yahut bir suret ve bir miktar[248]. Buradan hareketin zaman, mekân ve İlk Muharrik'le olan münasebeti ortaya çıkar.

***

Görülüyor ki, Aristo'nun hareket anlayışına, maddeden forma, güçten fiil'e geçişin vasıtası, realitede harekettir. O tamamlanmamış bir fiil olmakla birlikte fiil olması sebebiyle bir gaye taşımaktadır. Tamamlanmamış olduğu için de tam bir varlık sayılmaz. Bu düşünceleri ile Aristo hareketi madenin yetkinleşme gayesine ulaşmak için en önemli araç ve varlığının gerçekleşmesi için elde ettiği dinamizm olarak görmektedir. Fakat Aristo üst alemin hareketini sonsuz, aşağı aleminkini de sonlu saymakla kendi varoluş anlayışını tutarlı bir şekilde açıklamak gayreti içine girmektedir. Bu bakımdan hareketin meydana geldiği mekân ve zamanla olan irtibatını görmek için Aristo'nun mekân ve zaman anlayışını da gözden geçirmek icap etmektedir.

10 — Mekân Anlayışı

Aristo'nun hareket anlayışını anlatırken hareketın bir çeşidinin de mekâna göre hareket yani intikal hareketi olduğunu kaydetmiştik. Aristo her cismin bir mekân işgal etmesine dayanarak her mekânda da bir cisim olacağını düşünür[249]; buradan da mekânın varlığı ve mahiyeti meselesine geçer ve bu hususta tenkidî bir münakaşaya girer.

O önce mekânın bir form veya bir madde olup olmadığını araştırıyor. O bu noktada bütün cisimlerin mevcut olduğu müşterek bir mekân ile, her cismin mevcut olduğu kendine has mekânını ayırır. Araştırması sonunda form ve maddenin mekân olamıyacağı kanaatına varır. Çünkü ona göre madde ve form nesnelerden ayrılmazlar[250]. Halbuki mekân nesneden ayrılabilir. Çünkü o ne parça ne de bütündür. Aristo burada şöyle bir muhakeme yürütür: "Fakat o daha çok bir kab'a (vazoya) benzer; kab bir

---

248 Phys., 262 a 1-6.
249 a.e., 209 a 25.
250 a.e., 209 b 22.

mekân olduğundan muhtevası ile birlikte taşınabilir; muhtevada yer değiştirmeden yer değiştirilebilir. Şu halde vazo nesneden değildir. Öyleyse mekân, eşyadan ayrılabilir olması sebebiyle, form değildir. Ve yine o içinde bulunan cismi kuşatması sebebiyle madde de değildir[251]. Aristo bir şeyin formunun o şeyin sınırı olduğunu, halbuki mekân'ın ise ihtiva eden cismin sınırı olduğunu, bu bakımdan ihtiva edenle ihtiva edilenin uçlarının aynı anda mevcut bulunduğunu söyler. Madde ve formun ise mekândaki varlığı teşkil eden kısımlar olmasından dolayı mekân madde ve form olamıyacağı sonucunu çıkarır[252].

Mekân form ve madde olmadığına göre bunları ayıran bir aralık veya bizzat uçlar, sınırlar mıdır?

Aristo madde ve formu ayıran bu aralığın da mekân olmadığı kanaatındadır. O bu hususu şöyle izah ediyor: Çünkü muhteva sık sık değişmekle birlikte, ihtiva eden, kuşatan sabit kalıyor. Meselâ bir kab'ın dışına dökülen su böyledir. Muhtevanın dış uçları ile ihtiva edenin iç uçları yani sınırlar arasındaki aralık, yer işgal eden cisimden müstakil olması sebebiyle farklı bir mahiyet olarak görülmektedir. Bu aralık kendiliğinden değil, ihtiva edeni dolduran cisimlerin bir arazı olarak vardır. Eğer kendiliğinden varolan bir aralık bulunsaydı ve bizatihî sabit kalsaydı aynı yerde sonsuz sayıda mekân olacaktı. Meselâ bir kapta havanın yerini su aldığı zaman suyun kısımları, bütünde her suyu kapta yaptığı şeyi yapacaklardır. Aynı zamanda mekân değişmeye tabi olacak böylece de bir mekân için bir başka mekân daha olacak ve bir çok mekân birlikte bulunacaktır. Bunun yanında kap yer değiştirmişse, muhtevanın yeri mekân olan başka bir mekâna intikal edecek şekilde değişmiş olacaktır. Fakat aslında muhtevanın tam yeri kap yer değiştirince değişmez. Yani kap başka bir yere intikal etmekle, muhtevasının yeri başka tabirle kabın iç sathı sabit kalır[253].

Geriye dördüncü şık yani mekânın uç, sınır olması ihtimali kalmaktadır Mekân, form madde ve aralık olmadığına göre, zarurî olarak dördüncüsü olacaktır. Buradan Aristo mekânın tarifine ulaşmaktadır: "Mekân, kuşatan cisimle, kuşatılan yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırıdır."[254].

---

251 a.e., 209 b 21-32.
252 a.e., 210 b 28-29.
253 Phys., IV, 2, 211 b 14-28.
254 a.e., 212 a, 3-7.

Aristo, bu tarifiyle cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddetmek istiyor. Zira ona göre hareket boşluğu gerektirmez. Hareket daima farklı cisimler arasında bir yer değiştirmedir. Zaten Aristo'nun bu meselede en çok üzerinde durup mekân görünüşünü dayandırdığı şey yer değiştirme hareketidir. Aslında Aristo boşluk kabul etmez, boşlukta hareket ve sükûnun imkansız olduğuna inanır[255].

Hareket mekânda cereyan ettiği halde, mekânın kendisi hareketli midir? Aristo'ya göre, vazonun (kabın) yer değiştirebilen bir mekân olması gibi, mekân da kendisinde hareket ettirilemiyen bir kaptır. Meselâ üzerinde bir geminin hareket ettiği ırmak bütünüyle mekândır, ve bütünüyle hareketsizdir. Buradan da mekânın "kuşatmanın doğrudan hareketsiz sınırı" [256] olduğu yani mekânın hareketsiz olduğu anlaşılır. Demek ki Aristo'ya göre, bir şeyin mekânı o şeyi ihtiva eden hareketsiz cismin iç sınırı olmaktadır. Aristo buradan mekânın bir yüzey, bir kap gibi kuşatma olduğu ve nesne ile birlikte bulunduğu sonucunu çıkarır[257].

Aristo, fizik alemde, nesnelerin kuvve ve fiil halinde bir mekânda olacaklarını[258] söylüyor. Acaba bütün kainatta da böyle midir?

Aristo, kâinatın dışında bir bütün olmadığını, göğün bir bütün olması sebebiyle bütünün gökte olduğunu; buradan da mekânın gök olmayıp, hareketsiz sınır olduğunu ileri sürer; temas halinde olan göğün ucu olduğu; toprağın, suyun havada, havanın eter'de, eterin de gökte olduğu, fakat göğün başka hiç bir şeyde olmadığı neticesine varır[259].

Buradan anlaşılıyor ki kâinat hiç bir mekânda değildir. Çünkü Aristo'ya göre göğün dışında hiç bir şey yoktur[260]. Daha doğrusu Birinci göğün dışında İlk (Muharrik)'ten başka bir şey yoktur. İlk Muharrik ise uzanımsız olduğundan birinci göğün hareket edebilmesi için sınırından yani kendine has mekândan kurtulması gerekir. Halbuki Ay-üstü alemde yer değiştirme hareketi değil, devrî

---

255 a.e., IV, 8, 215 a 1 vd.
256 a.e., 212 a 20.
257 a.e., 212 a 28-29.
258 Phys., 212 b 3 vd.
259 a.e., 212 b 15-22.
260 a.e., IV, 5, Başlangıç.

hareket vardır. Birinci gök alemin mutlak sınırıdır. İşte esas güçlük birinci gökteki bu sınırın neye, nereye ait olduğudur! Burada Aristo'nun kozmolojisi ile fizik'inin prensipleri bir uyuşmazlık (bir antinomi) içinde gibi görünür.

***

Aristo, mekânı kuşatanın sınırı olarak tarif ettiğine göre sonlu bir mekân kavramına sahip olmuş oluyor. Bu durumda alemi kuşatan mutlak bir mekân anlayışına sahip olmadığı anlaşılıyor. Fakat o boşluğu kabul etmediği için de soyut bir mekân anlayışından uzak kalıyor.

Aristo'da cisim mekânını terkedip değiştirebildiği için cismin mekânı ile özdeş olmadığı, mücerred ve vazıh bir mekân fikrinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Hareketin şartlarından olan mekân hakkındaki Aristo'nun görüşlerini görmüş bulunuyoruz. Şimdi hareketin diğer bir şartı olan zamanı ele alalım.

1 — Zaman Anlayışı :

Şimdi hareketin zamanla olan münasebetlerini ve zamanın ne olduğunu ele alıp meselenin Aristo'daki durumunu görelim.

Aristo, Fizik'in IV. kitabında mekân-hareket münasebetlerini inceledikten sonra zamanı ve Zaman-Hareket münasebetlerini ele alır ve zaman meselesinin tenkidî bir etüdü ile işe başlar. Bunun için de önce zamanın varlığı meselesini ele alır. Ona göre bölünebilir bir şeyin var oluşu, zarurî olarak, bütünlerin veya parçalarının bir kısmının varlığını gerektirir; Öyleyse zamanın kısımları da (Les Partiées) bir kısmı geçmiş bir kısmı gelecek olan şeylerdir ve zaman bölünebilir bir şeydir[261].

Zaman var olup bölünebildiğine göre, acaba ân ile olan münasebeti nedir? Yahut ân zamanın bir parçası mıdır? Aristo bu suale ân'ın zamanın bir kısmı (Partie) olmadığını söyleyerek cevap veriyor. "Zira, diyor, parça (kısım) bütünün ölçüsüdür, bütün ise parçalardan mürekkep olmalıdır. Şu halde zaman, anların birleşmesinden meydana gelmiştir[262]. Bununla beraber ona göre zamansız ân, ânsız zaman olamaz[263]."

---

261 Phys., 218 a 3-6.
262 a.e., 218 a 6-8.
263 a.e., 219 b 33.

Aristo bu arada zamanın hareketle olan münasebetini araştırır. Aristo'ya göre her şeyin hareketle değişmesi, değişen şeyde bulunmasına ve hareket ile hareket ettirenin bizat mevcudiyetine karşılık, zaman her yerde ve bütün halinde bulunur. Aristo her değişme daha hızla veya daha yavaş olduğu halde zamanın böyle olmadığını hızlılık ve yavaşlık'ın zamanla tarif edildiğini fakat zamanın ne zamanla, ne nitelik ne de nicelik olarak tarif edildiğini söyler, Buradan da zaman hareket veya değişme olmadığı, bununla beraber değişme ve hareket olmadan zamanın var olamıyacağı kanaatına ulaşır[264].

Bunlardan anlaşılıyor ki Aristo zamanın dış alemde varlığını kabul etmekte ve bunu da reel olarak eşyanın değişme ve hareketinden çıkarmaktadır.

Aristo, hareketin mahiyetini araştırırken diyor ki: "Hareketi idrak etmekle biz zamanı idrak ederiz. Zira karanlıkta kalıp hiç bir şey hissetmediğimiz zaman şayet ruhta bir hareket meydana gelirse derhal aynı anda bir zaman geçmiş olur; aksine bir zaman geçmiş göründüğünde, eş zaman olarak bir hareket de meydana gelmiş olur. Buradan da zamanın hareketten herhangi bir şey olduğu neticesi çıkar."[265]. Aristo, zamanın mahiyetini araştırarak, onun ruhla olan ilgisini ortaya koyuyor. Şöyle ki:

Aristo zamanın ancak hareket sayesinde mevcut olduğunu, daima hareketle mütenasip bir şekilde ceryan ettiğini, önce ve sonra bağı bir miktar içinde olduğundan, bu bağın mekânda, miktarda ve harekette dolayısiyle zamanda da bulunduğunu kabul ediyor. "Biz diyor; önce ve sonrayı idrak ettiğimiz zaman, zamanın olduğunu söyleriz. İşte zamanın ne olduğu: O önce-sonraya göre hareketin sayısıdır."[266]. Yalnız burada Aristo'ya göre zamanın, saymanın vasıtası olarak sayı değil, sayılmış ve sayılabilir olarak sayı olduğu bilinmelidir. Aristo ân'ın, sınır olarak zaman değil; fakat araz, sayılması itibarıyla da sayı olduğunu kabul eder. Yalnız Aristo sayıya göre daha küçük zamanın mevcut olduğunu, fakat miktara göre olmadığını, bunun için hızlılığı ve yaşlılığı bahis konusu olmayıp sayı olarak az veya çokluğu zamanın sürekli olması hesabiyle de kısa ve uzun oluşunun söz konusu olduğunu ileri sürer[267].

---

264 Phys., 218 b 10-20 vd.
265 a.e., 219 a 5-10.
266 a.e., 219 b 1.
267 Phys., 220 a 30, b 1-4.

Aristo'ya göre "bunun yanında biz sadece zamanla hareketi değil, aynı zamanda hareketle de zamanı ölçeriz. Zira zaman hareketi, hareket de zamanı tayin eder"[268]. Buradan da zamanın ha reketin ölçüsü olduğu sonucu çıkar.

Aristo bu düşünceleriyle zamanı bir miktar, bir ölçü olarak kabul etmekle reel bir zaman anlayışı kabul etmiş olmaktadır Aslında bu onun realist anlayışına da uyundur.

Şimdi yukarıda temas edilen zaman-ruh münasebetine gelelim: Aristo, esas meselenin ruh olmadan zamanın olamıyacağı meselesi olduğunu söyler; Zaman hareketin ölçüsü, önce-sonra bakımından bir sayısı olduğuna öre, Aristo için "sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayacaktır". Zira sayı ancak sayan için var olduğundan zaman da ancak (Ruh-Şuur) için var olacaktır. Dolayısiyle ruh olmayınca zaman da olmayacaktır[269].

Aristo ruh-zaman münasebetini açıklarken, bir taraftan zamanın ruhen ve zihnen (şuurda) varlığını kabul etmekte, bir taraftan da psikolojik ve subjektif bir zaman anlayışını benimsemektedir. Bir taraftan reel yahut realist bir zaman anlayışı, diğer tarafta subjektif bir zaman anlayışı. Acaba Aristo bu subjektif anlayışı ile idealizme mi kaymaktadır? İkinci şık düşünülürse bu suale "evet" demek mümkün olacaktır.

Zaman hareketin sayısı olduğuna göre acaba zaman hangi hareketin sayısıdır. Her hangi bir hareketin mi yoksa belli bir hareketin mi? Aristo suale şöyle cevap verir: Kevn ve Fesad, büyüme, başkalaşma gibi değişmeler zaman içinde meydana gelir. Bu bakımdan her hareket için bir zaman vardır. Buradan zamanın her hangi bir hareketin değil; sürekli hareketin sayısı olduğu ortaya çıkar[270]. Bu da Aristo'ya göre zamanın birliğini ortaya koyar.

Hareket ve değişme zamandadır, denildiği zaman bunun manası nedir? Zamanda olmak ne demektir? Aristo bu soruyu da şöyle cevaplandırır: Bir hareketin zamanda olması demek, zamanla ölçülebilir olması, varlığı içinde ölçülmüş olmak veya zamanın bir parçası ve sıfatı olması demektir. Fakat diğer nesneler

---

268 a.e., 220 b 14-16.
269 a.e., 223 a 21-29.
270 a.e., 223 a 32.

için zamanda olmak demek, zamanın aksiyonu altında varlıkların da ölçülmüş olması yani zaman meydana geldiği vakit varolmak demektir[271].

Burada Aristo'nun zamanın meydana gelmesinden bahsetmesi dikkati çekicidir. Zira biraz ileride göreceğimiz gibi Aristo hareket gibi zamanın da ezelî olduğunu kabul etmektedir.

Nesneler yani zarurî olmayan varlıklar zaman içinde vuku bulduğu halde ezelî ve ebedî varlıkların durumu nedir? Aristo bu hususta ne düşünmektedir? Oluş ve yokoluş'a tabi varlıkların değişmeleri zaman içinde cereyan ettiği halde ezelî ve zarurî varlıklar da zaman içinde mi bulunurlar? Varlığı zaruri olan bu ezelî varlıkların kevn ve fesadı olmadığına göre zamanın onlara bir tesiri olmaması gerekir. Aristo bu hususu şöyle açıklar: "Zaman içinde olan her şey zaman tarafından kuşatılır. Nitekim mekân içinde olan her şey de mekân tarafından kuşatılmaktadır. Bunun gibi zaman zarurî olarak bir edilgi (Passion) meydana getirir: Meselâ bütün, zamanın tesiri altında eskir ve silinir gider; zira zaman bizatihî tahribin sebebidir. Çünkü o hareketin sayısıdır ve hareket de var olan bir şeyi bozar."[272]. Aristo probleme cevap veren neticeyi buradan çıkarır ve der ki: "Buradan, ezelî olması hesabiyle ezelî varlıkların zamanda olmadıkları anlaşılır; zira zaman onları ne kuşatır ne de varlıklarını ölçer. Zamanın onlar üzerinde tesiri yoktur. Çünkü onlar zamanda değildirler."[273].

Şimdi bir mesele daha kalıyor: O da zamanın yaratılıp yaratılmadığı meselesi. Aristo, "zamanın bölünebilir bir şey" olduğunu söylemişti[274]. Yine o güç halinde olanın sonsuz, fiil haline gelenin sonlu olduğunu, kabul ediyordu. Aristo'ya göre sonsuzca bölünebilme imkânına sahip miktarlar sonsuz olduğundan[275], zaman da miktar olduğu için sonsuzca bölünebilir ve dolayısiyle o da sonsuzdur[276]. Bunun yanında zaman harekete bağlı olduğundan, hareketin sonsuz olması sebebiyle zaman da sonsuz ve ezelîdir[277]. Buradan da zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna

---

271 Phys., 221 a 3-15.
272 a.e., 221 a 28-33.
273 a.e., 221 b 3-6.
274 a.e., 218 a 5.
275 a.e., III, 6-7.
276 a.e., 206 a 25.
277 Métaph. 1067 a 35; E. Boutroux, Études d'Histoire de la Philo. s. 138, Paris, 1925; M. Türker, Üç Tehafüt, s. 246, madde: 4.

varılır. Halbuki Aristo biraz yukarıda zaman içinde olmayı açıklarken zamanın meydana geldiği bir vakitten bahsediyordu. Bu iki ifade birbirine uygun düşmemektedir.



Burada bir nokta daha dikkati çekiyor: Aristo ferdî ruhun sonsuzluğunu kabul etmemekle (Ruh anlayışı bahsine bk.) beraber zamanın varlığını ruha bağlamaktadır. Ferdî ruh ölümlü olunca, zamanın sonsuz ve ezelî olması da önceki ifadesine uygun düşmemektedir.

Görülüyor ki Aristo'da harekete bağlı olarak bir takım zaman problemleri çözüm bekler vaziyettedir. Her ne kadar o soyut olmayan sayılır ve yaşanır reel bir zaman kabul etmekte ise de.

Aristo'nun yukardaki fikirlerinden anlaşılıyor ki o bütün alemi kuşatan bir zaman anlayışına sahip olmayıp, sadece Ay-altı alemini içine alan bir zaman kabul etmekte, zamanın varlığı itibariyle düzenli ve sürekli hareketin ölçüsü olduğunu söylemekle beraber zamanın Ay-üstü aleminde hiç bir tesiri görülmemekte; onun varlığını sayan bir ruha bağlamakta ruhu sonlu olarak fakat zamanı sonsuz, bölünebilir ve yaratılmamış kabul etmektedir. Psişik durumlara göre değişen bir sübjektif zaman kabul eden Aristo bu haliyle soyut olmayan bir zaman kabul etmekte, fakat sübjektif bir anlayışla arada mütereddit kalmaktadır.

Şimdiki hareketin ilk Muharrik'le olan münasebetinden önce, Aristo'da ruhun ne olduğunu, fonksiyonlarını ve hareketle olan ilgisini görelim:

12 — Ruh Anlayışı (Psikolojisi)

Aristo'nun tabiat felsefesinde canlı varlıkların etüdü önemli bir yer tutar. Zira bu felsefede, alemin kademeler mertebesinde unsurlar sahasının üstünde organik yani canlı varlıklar sahası, canlı tabiat yer alır. Bu canlı tabiat alanı bitki, hayvan ve insan türlerini ihtiva eder. Organizmalar unsurlardan bilhassa bir ruha sahip olmak bakımından ayrıldıkları için, ruhun araştırılması ve bilinmesi, genellikle hakikatın bilgisine önemli katkıda bulunur, ve özellikle tabiat ilmine ve felsefesine. Çünkü ruh Aristo'ya göre

canlı varlıkların prensibidir[278]. O, organik hayatı maddî tabiattan ayıran ana amildir. O bütün hayati olayların akışını idare eder ve hayata hareketi verir. Zaten hareket için gerekli olan Muharik ve hareket eden gibi iki unsurdan ilkini yani teşkil eden yine ruhtur. Aristo'nun nazarında canlı varlıklarda ruh form'u, beden de maddeyi teşkil eder. Ve bunlardan biri, diğeri olmaksızın bulunamazlar[279]. Ruh bedene şekil verdiğinden aynı zamanda bedenin formel sebebi ve gayesidir[280].

Aristo'ya göre canlı varlıklar bir takım faaliyetlerde bulunan tabiî varlıklardır. Onlar beslenirler, büyürler yani hareket ederler, kendilerinde hareket etme, tesir etme gücüne sahiptirler, ve kendilerine has meleke ve kaabiliyetleri kullanırlar. Bu bakımdan Aristo ruhun tetkikinin mükemmel olması için sadece hayvanî ruhun değil, hayati farkları göz önüne alarak insanî ruhun da etraflıca tetkik edilmesi gerektiğine kânidir.

Yalnız burada bir noktayı belirtmekte yarar var: O da Aristo'nun ruh anlayışının psikolojiden çok fizyolojiyi ilgilendiren konularla ilgili olduğudur. "Ruh hakkında", ve psikolojik fonksiyonları ve olayları ele alan "Parva Naturalia" adlı kitaplarına bir göz gezdirmek bunu kolayca ortaya koyar.

Önce ruhun araştırılması hususunda Aristo'nun ruh tarifini görelim: Canlı varlığı meydana getiren madde ve form olduğundan ve bir cismin form yahut özü de kuvve halinde bir canlılığa sahip bulunduğundan bu kuvve-fiil ayırımı Aristo'da ruhun tarifini yapmaya imkân vermektedir. Buna göre ruh, kuvve halinde canlılığa sahip olan tabiî varlığın ilk yetkinliği (enteleşisi) dir[281]. Başka deyimle ruh, yaşamağa kabiliyetli ve bunun için tabiatı icabı bir takım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan doğruya fiilîleşmesidir. Burada Aristo, canlı varlıktan organize varlığı, enteleşi'den de bir şeyin kemalini gerçekleştiren aktif prensibi kasdetmektedir. Görülüyor ki canlı tabiî varlıklar madde ve formdan meydana gelen bileşik cevherlerdir. Ve Aristo'nun nazarında form manasında olmak üzere ruh da bizzat cevherdir[282]. Yanî

---

278 Aristo, De l'Âme, 402 a 5 v.d.
279 a.e., 403 a 5 vd.
280 a.e., 415 b 8 vd.
281 a.e., 412 a 28-30.
282 a.e., 412 b 10.

belli bir kalitedeki bir varlığın mahiyeti (quiddité) dir. Aristo bu tarifte her ne kadar aktivite'nin kemalini ifade eden enteleşi'yi kullanmakta ise de ruh her zaman faal halde midir? O, faaliyetin durduğu uyku halinde de var olmakta devam ettiğine göre, sadece bir faaliyet halinden ibaret olmasa gerektır. Bu sebeple ruh Aristo'da aynı zamanda aktiviteden daha çok, bir kabiliyettir. Form olmakla birlikte ilk fiildir, organizmanın yapmağa müsait olduğu fonksiyonların bütünüdür (entélechie)[283].

Fakat o aynı zamanda "cisim de değildir; lâkin bedenin bir şeyidir." Aristo bu düşüncesiyle ruhun fiilîleşmesinden cevhere bağlı bir ruh-beden birliği elde etmeğe çalışmaktadır. Zira ona göre ruh bedenin değil, beden ruhun bir süjesidir. Çünkü beden kuvve halinde bir maddedir ve kendiliğinden fiil haline geçemez; ama ruhun verdiği şekil sayesinde o bunu kabul edebilir, yahut ona sahip olabilir. O, her hangi bir bedenin değil kendine hareket prensibi olan bedenin formudur[284].

Ruhun diğer formlar arasında bir orijinal tarafı bulunmaktadır. Bu orijinaliteyi temin eden şey nedir? Bunun sebebini Aristo ruhun tabiî bir organizmanın ve tabiî bir şekilde organize olmuş bir cismin formu oluşunda bulmaktadır. Bu hususta Aristo meselâ tabiî bir organ olan gözü, suni bir alet olan balta ile karşılaştırır. Ona göre gözün yapısı, baltanın mahiyeti ve formu gibi bunların fonksiyonu tarafından belirlenmiştir. Balta da, bir fiilî Kemal hali (entélechie) olmasına mukabil, gözde kabiliyetten egzersize geçiş vardır. Yani gözde görme kabiliyetinden görüşe geçiş (fiilî kemal) kendiliğinden hasıl olur. Fonksiyonun bu kendiliğinden hali onun tabiatını karakterize eder[285]. Şayet balta bir ruha sahip olsaydı, bu bir formdan yahut baltanın fonksiyonundan başka bir şey olmıyacaktı. Tıpkı görme de gözün "ruh"unu teşkil ettiği gibi[286]. Şu halde ruh alet ve organ olarak bedene hareket veren hayatî bir prensiptir. Göze göre görme, organa göre fonksiyon ne ise bedene göre ruh da odur.

Bundan dolayı Aristo'da ruh-beden münasebeti, şekil kazandıran aktif sebepler, yani formla şekil kazanan maddenin münasebeti şeklinde izaha çalışılmıştır. Bu izah formun aktivitesi se-

---

283 a.e., 414 a 16-19.
284 Aristo, De L'Âme, 412 b 16.
285 Aristo, Phys., 255 b 10-11.
286 De L'Âme, 412 b 20.

bebiyle dinamist bir izah tarzı olup ruhun faaliyetine de uygun görünmektedir.

Ruh, hayatî faaliyetin motoru olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir seyyah değildir. Bu bakımdan Aristo tenasuhu her vücudun bir form'u olması sebebiyle saçma bulmaktadır[287]. Görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır, ondan ayrılamaz[288]. Bu böyle olmakla beraber, Aristo'nun nazarında ruh bedenden öncedir[289]. Aristo'ya göre ruhla beden arasında tam bir âhenk vardır. Bu âhengi Aristo zıtların bir uyumu ve karışımına benzetir[290]. Fakat bu âhenkte de yine ruh hâkimdir. San'atkârın aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanır[291]. Çünkü bütün vücutlar Aristo'nun inanışında ruhun âletidir[292]. Burada âhenkten unsurların karışımını düzen organisatrice) vücudun bileşiminde unsurların karışımını düzenleyen münasebet anlaşılmak gerekir[293]. Ruh ve bedenin bir dayanışma olmakla birlikte bu âhenk kavramı, ruh-beden münasebetini izaha yeterli görülmemektedir.

Bir de ruhun birliği meselesi vardır. Ruhun vahdeti olmayıp bölünseydi, Aristo beden tek başına ahengi sağlıyamıyacaktı der. Bu birlik devam ettiği müddetçe ahenk de mükemmeldir. Ruhun birliği dinamik bir mahiyette olup Aristo'ya göre her tabiî varlık kendinde mevcut bir hareket ve sükûn prensibine sahiptir. Fakat genellikle canlı varlığı karakterize eden şey kendinde bulunan beslenme, büyüme ve zayıflayıp çözülme gücüdür· Böyle bir güce, tabiî varlık olmalarına rağmen, diğer cansız varlıklarda rastlanmaz. Aristo canlılardaki bu özelliğe dayanarak ruh'u üç kademeye ayırır:

1) **Bitkisel ruh:** Bu bütün bitki ve hayvanlarda müşterektir. En aşağı kademedeki besleyici bir ruhtur. Bunsuz canlı bir şey hissetmez. Yahut hisseden ruh olamaz[294]. Halbuki ağaçlarda besleyici ruh ayrı olarak bulunabiliyor. Aynı şekilde dokunma du-

---

287 a.e., 407 b 22-24.
288 a.e., 412 b 18, 413 a 4.
289 a.e., 415 b 8-20.
290 De L'Âme., 408 a 5-12.
291 a.e., 407 b 25.
292 a.e., 415 b 19.
293 Moreau, Aristote, s. 161.
294 Aristo, De L'Âme, 415 a 1.

yusu olmadan diğer duyular olamaz; ama bu diğerlerinden ayrı olarak mevcut olabiliyor[295].

2) **Hayvanî ruh:** Bu kademedeki ruha bütün hayvan ve insanlar sahiptirler. Bu ruh birinciden farklı olarak hareket ve duyarlılığa (hassasiyete) sahiptir. Bitkinin sadece beslenmesine karşılık, hayvan ve insan hareket edip çeşitli tesirleri idrak ederler. Hisseden bu ruh, sadece idrak gücüne sahip değildir; aynı zamanda o arzu, elem gibi çeşitli ruhî hallere de sahiptir ki hepsi bütün hayvanlarda bulunur. Hisseden ruhtan meydana gelen iki meleke vardır: a) Hayal gücü (imagination), b) Hareket gücü. Hisseden ruhtaki idrak hayvanların gıdalarını bulmaya ve tehlikelerden korunmalarına yardım eder.

3) **İnsanî ruh:** Bu kademedeki ruhun özelliği, diğerlerinden fazla olarak akıl'a sahip olmasıdır. Bu ruh akıllı olması sebebiyle, aynı zamanda bilen ve düşünen bir ruhtur. Çünkü insan onun vasıtasiyle sadece olayları ve eşyayı idrakle kalmaz; bunların neden böyle olduklarını tesbit ederek bir takım kavramlara ulaşır. Çünkü Aristo'ya göre bütün bilgilerimiz tecrübeyle yani duyu ile başlar[296]. Bütün kavramlar tecrübe ve idraktan çıkarlar. V. Aster bunu, zihinde idrakin vasıta olmadığı hiç bir şeyi Aristonun kabul etmediği ve zihinde bulunmadığı şeklinde yorumluyor[297].

Aristo'da ruhun bu kademeleri aktiflik dereceleri ile biribirinden ayrıldıkları için hayvanî ruh bitkisel ruha, insanî ruh da hayvanî ruha hakimdir.

Zekâ ve aklın bulunduğu insanî ruhda en yüksek arzular,seçme, irade ve muhakeme vardır. Şimdi ruhun bu melekelerini ayrı ayrı ve kısaca görelim:

1) **Besleyici hayat gücü:** Bununla beden gıdalanır, büyür, gelişir, cinsini üretir ve devam ettirir. Hayvan ve bitkide müşterek olan başka fonksiyonlarını yerine getirir. Kaptanın gemiyi sevk etmesi gibi, ruh da vücuda tesir ederek besinde kalite değişmesi yapar, ve besini kimyasal değişmelere tabi kılar. Beslenme ise bir özümseme mahsulüdür. Beslenmenin esas hedefi sadece ferdî varlığı korumak değil, cinsi de korumaktır.

---

[295] a.e., 415 a 1-5.
[296] Aristo, An. Post., 100 a 27.
[297] V. Aster, a.g.e., s. 172.

2) **Duyum gücü:** Bu güç düşünmenin aşağı mertebesidir. Robin'in tabiriyle bu duyumlanan ve duyumlayanın müşterek fiilidir[298]. Doktorun doktorluk sanatının hastada gerçekleşmesi gibi, eşyanın fiili de duyan kimsede gerçekleşir. Bu bakımdan canlı hayatını esas olarak karakterize eden bu duyumdur. Lezzet, elem, arzu (bu bir nevi hareket prensibidir) Aristo'ya göre hep duyuma bağlıdırlar[299].

Duyum'un yukardaki tarifi duyulabilenin (eşyanın) ruh üzerindeki bir fiilini kapsamaz. Ancak idrak edilmiş eşyanın objede güç halinde bulunduğu anlamını taşır. Duyumlanmış eşyanın duyumunun da güç halinde ruhda ve organda mevcut olduğu gibi[300]. Bu bakımdan her duyum zihinde bir takım imajların doğmasına sebep olan çizgiler bırakır.

Ruhdaki mevcut gücün fiil haline geçmesi bir nevi değişme ve başkalaşmadır. Bunun için duyum, maddesiz formu kabul edebilir; fakat bunu fizik başkalaşma tarzında yapmıyacağı muhakkaktır.

Aristo hafızanın duyum gücünden doğduğunu hafızadaki tekrardan da tecrübenin aklîleşmiş tecrübeden de küllî kavram sanat ve ilim prensibinin meydana geldiğini söyler[301]. Her ne kadar duyum ferde taalluk eder görünürse de Aristo bunun aslında küllîye konu olduğuna kanidir[302].

Aristo'ya göre öz ancak fertlerin, ferdî olanın müşahedesinden çıkabilir[303]. Aristo ruhun ilk fiili olarak duyumu kabul ettiği için duyumu olmayan kimse hiç bir şey öğrenemez ve anlayamaz. O halde düşünülebilen şekiller duyulabilenlerden muhtevî olacaktır[304]. Aristo zihnin özü yakalayınca hatalı olamıyacağını, duyumun da bunun gibi hata etmeyip daima doğruya algıladığını iddia eder[305].

3) **Ortak Duyum** (Le Sens Commun): Aristo bu terimi nadir olarak kullanır[306]. Fakat bu husustaki görüşünü beş duyuya

298 Robin, a.g.e, s. 182.
299 Aristote, De L'Âme, 414 b 6.
300 Rivaud, H. De la Philosphie, I, s. 291.
301 Aristo, Métaph., 980 a 27 vd.; An Post., 99 b 35.
302 Aristo, An Post., 100 a 12.
303 At ademir, H.B., Aristo'nun Mantık ve İlim, s. 57.
304 De L'Âme, 431 b 2 vd.
305 a.e., 430 b 26-31.
306 a.e., 431 b 5, 425 a 27, 450 a 10.

ileve edilmiş bir başka duyu olarak çeşitli objeler grubunu idrak eden ve beş duyuya bağlı ortak bir duyum gibi ortaya koyar. O ortak duyumun üç fonksiyonlu olduğunu kabul eder: a) Ortak duyulabilir eşyanın idraki: Aristo burada da üç türlü duyulabilir ayırır. 1 — Her hususî duyu organına has olup ancak onlar tarafından algılanabilen duyulabilirler. Ses, koku vs. gibi. 2 — Bütün duyularımıza aynı şekilde ortak olarak ait olan duyulabilirler. Hareket, sükûn, zaman, miktar vs. 3 — "Arızî duyulabilirler". Ross müşterek duyulabilirleri bizim idrakin genel bir melekesi icabı hususî duyularla birlikte arızî duyulabilirler sebebiyle; aynı anda idrak ettiğimizi söyler[307]. Aristoya göre müşterek duyulabilir eşyayı idrak etmek için altıncı bir duyum yoktur[308]. Fakat unsurî bir netice çıkarmak vardır. İşte ortak duyumun bu fonksiyonu zihnin üstün bir faaliyeti olarak görünür, ve faaliyet Robin'in dediği gibi tecrübenin teşkilini başlatır[309].

b — Tecrübenin teşkili: Meselâ bir büyük renkli benek önce idrak edilmiş olsun; sonra orada bir hareket, bir süreksizlik başlatsın. Şimdi aynı renkli şeyin üzerinde farklı iki benek yahut iki ayrı renk mevcut olacaktır. Bu nevi tekrarlanan tecrübeler zihinde obje hakkında bir bilginin teşkiliyle sonuçlanır. İşte ortak duyunun ikinci fonksiyonu da tecrübenin teşekkülüne yardım etmektir. Zira o hususî duyuların bir bileşimidir.

Ortak duyum, ortak olması hasebiyle bütün duyuların bölünmez sınırı sayıca bölünemezliği ile izah edilir[310].

c — Duyum'un bilgisi: Bu, duyumun şuurunu hissedende hasıl ettiği tesirdir. Ortak duyumun bu üçüncü fonksiyonu duyu mun bilgisi veya duyumun duyumu olmaktır. Aristo'ya göre biz gördüğümüz şeyi idrak ettiğimiz zaman onun şuuruna ereriz[311]. Ve onunla duyumların zıtlığını olduğu kadar şu beyazın Diares'in oğlu olduğunu da kavrarız.

Şu halde ortak duyum bütün duyumların aynı anda katılması sebebiyle bir nevi istiklâle sahiptir. Çünkü diğerleri meselâ

---

307 Ross, a.g.e., s. 197.
308 De L'Âme, Aristo, III 1. baştarafı.
309 Robin, a.g.e., s. 185.
310 Aristo, De Par. An, III, 3, 665 a 10 vd. (Robin'in a.g.e. s. 186'dan naklen).
311 De L'Âme, 425 b 11.

uykuda gayri faal iken o faaliyetine devam eder; fakat idrak olmadan da ne uyku olur ne de uyanıklık[312].

4 — **Hayalgücü:** Bu da duyumun üstünde ruhun bir melekesidir. Hayal gücü Aristo'ya göre duyumu gerektirir[313]. Fakat ona ilâve edilmez. İmaj duyum ve düşünceden farklı olmakla birlikte duyumsuz da olamaz[314]. Yalnız duyumdan farklı olarak imaj yanlış veya doğru olabilir[315]. Halbuki duyum olarak daima doğrudur. Bununla birlikte imaj uykuda devam eder, duyu daima mevcut olduğu halde hayalgücü böyle değildir. Bu bakımdan Aristo bunları özdeş kabul etmez[316].

Aristo, hayalgücünün bir tasvirî fonksiyon olmaması sebebiyle ruhun imajsız asla düşünemiyeceğini[317], hayalgücünün tasvirî düşüncede zihnî faaliyetin bir formu olduğunu; bunun da sezgici akıl olduğunu söyler.

Hayalgücünün başlıca fonksiyonları şunlardır: a) Birbirini takip eden hayallerin teşkili. Aristo bunları müsbet ve menfi form olarak ayırır. b) Hafıza: Aristo'ya göre bu geçmişe aittir[318]. Aristo imajı ortak duyumun bir tayini kabul ettiği için imajsız hafızanın olamıyacağı kanaatını taşır[319]. c) Rüyalar: Aristo rüyaların hayal gücünün eseri yani önceki bir duyumdan meydana gelen bir mahsul olduğu kanaatındadır[320]. Hafıza ve hayal gücü ise esas olarak bedenî fonksiyonlar olmaktadır.

5) **Hareket gücü:** Hareketi meydana getiren ve besleyici meleke, ne duyum gücü, ne de akıldır. Aristo'ya göre bunun sebepleri arzu ve pratik düşüncedir[321]. Arzu da irade veya aklî arzu, iştah veya gayri aklî arzu olarak ikiye ayrılabilir. Fakat Aristo esas olarak hareketi doğuran sebebin kalp olduğunu çünkü onun bütün vücudun faili bulunduğunu iddia eder[322].

---

312 Aristo, Du Somno (Parva Naturalia'nın içinde), 454 b 25-27.
313 De L'Âme, 429 a 1-2.
314 a.e., 427 b 14
315 a.e., 428 a 3-4, 17-18.
316 a.e., 428 a 5-10.
317 a.e., 431 a 17.
318 De la Mémoire, (Parva Naturalia'nın içinde), 449 b 15.
319 Aristo, Du Memoire, 450 a 11-13.
320 Aristo, De Songes, 1-3.
321 Aristo, De L'Âme, III, 10, 11.
322 Aristo, De Part., Anim., 665 a 10-15.

6) **Düşünme gücü:** Düşünme Aristo'ya göre ruhun esas melekelerinden birisidir. Bu meleke Aristo'nun ifadesiyle bizim özü kendisiyle kavradığımız bir melekedir[323]. Bu meleke düşünmek fiilinden önce fiil halindeki bir şey olmayıp zekâ ile kavranabilir müterek fiili olarak bedenden müstakil bir tarzda faaliyette bulunmalıdır. Düşünce duyulurun fiilî tesirinden azade kalırsa bilmenin bütün fiillerini ihtiva edebilir. Düşünmenin başlıca iki çeşidi vardır[324]: a) Bölünmeyen şeylerin düşüncesi: Aristo bunlara kantite halinde fiilen bölünemiyen, cinste bölünemiyen ve miktarda bölünemiyen (bir nokta gibi) şeyleri dahil eder. b) Bu obje çeşitlerinin kavranmasından meydana gelen bilgi ve düşünme şekli. Buna sezgici düşünce de denebilir. Bu da süje ve obje gibi iki eleman halinde verilen bir bütünü aynı anda tahlil eder ve iki kavramı birleştirerek bir hükme varır.

Aristo'ya göre düşünce imaj olmadığı gibi imajsız da düşünemeyiz[325]. Zira "düşünme gücü imajlardaki formları düşünür"[326]. Şu halde Aristo'da ruh imajlara muhtaçtır· Çünkü imaj aklın kendisinde küllîye temaşa ettiği bir güçtür. Bu bakımdan imaj Aristo'da akılla olan münasebetinde düşüncesinin şartı oluyor. O hal de ruhun kendisiyle düşünüp kavradığı aklı da ele almak gerekmektedir[327].

Faal Akıl ve Münfail Akıl:

Akıl Aristo psikolojisinde ruhun bir melekesini teşkil eder. Bunun için ne besleyici ruh, ne de duyan ruh kendi başlarına var olabilirler. Ama sadece akıl (intellecte) ruhun diğer iki nevinden ayrılabilir. Akıl Aristo psikolojisinden aşağıdan yukarıya doğru çıkan ruhî fonksiyonlar mertebesinin en üst noktasını teşkil eder. O kendisinden aşağıdaki fonksiyonların varlığını önceden gerektirir. Canlı varlıklar arasında sadece bu, insanda temayüz etmiş yahut insan onunla temayüz etmiştir[328].

Aristo aklın küllî kapasitesi ile özelleşmiş duyulardan ayrıldığını, hissî meleke bedene bağlı olduğu halde bunun bedenden

---

323 De L'Âme, III, 4.
324 a.e., II, 6.
325 De L'Âme, 427 b 14-16.
326 a.e., 431 b 2.
327 De L'Âme., 429 a 23.
328 a.e., 414 b 18.

de ayrı olduğunu[329], bu bakımdan aklın gayri maddî ve bedenden bağımsız[330] bir varlığa sahip bulunduğunu ileri sürer. Ona göre akıl ruhun kendisiyle düşünüp anladığı bir melekedir[331], aklın fonksiyonu da bizim hüküm dediğimiz şeyi teşkil etmektir.

Aristo psikolojisinde akıl, formları maddesiz olarak kabul edebilir. Buna karşılık başka hiç bir tesir kabul etmez[332]. Fakat o bütün kavranabilirleri kabul eder; çünkü Aristo'ya göre akıl ile makuller arasında hisseden süje ile hissedilen objeler arasındaki münasebet vardır[333]. Aristo akıla kuvve halinde olmaktan yani makulleri almaya kabiliyetli olmaktan başka hiç bir tabiat atfetmemektedir[334]. Buna göre aklın objesi ister kuvve halinde, ister fiil halinde olsun eşyada ve zihinde muhtevî olan kavranabilirlerin bütünüdür. İnsanî akıl bu bakımdan kuvve ve fiil halinde bulunabilir.

Aristo iki çeşit akıl kabul eder: 1) Münfail (Pasif) akıl ki duyum ve imajdaki kavranabilirleri alır. Bu akıl fesada tabidir ve faal akıl kendisine tesir eder. 2) Faal akıl ki kavranabilirler kendisinde bizzat fiil halinde mevcuttur. Bu manada o kavranabilirleri meydana getirir ve dolayısıyla etken sebebe benzer[335]. Bu akıl kuvve halindeki akla nisbetle formun rolünü oynar ve fiile taalluk eder; böylece de pasif akla düşünme imkânı verir. Tıpkı ışığın bize renkleri görme imkânı vermesi gibi[336].

Aristo, daima özce fiil halinde olan bir akıl olmadığı zaman düşünmenin de hiç bir suretle mümkün olamıyacağını ifade eder[337], ve böylece faal aklı insanî ruha bağlı fakat onun faaliyetinden aşkın (muteal) olarak kabul eder. Bizim düşünme melekemiz müşterek duyularda birikmiş imajlar münasebetiyle çalıştığı halde faal aklın çalışması aklın ebedî bir fiilini gerektirir. Çünkü onda kuvve halinde hiç birşey yoktur ve Aristo ancak onun ölümsüzlüğünü kabul eder[338]. Bu bakımdan Aristo psikolojisinde o bi-

---

329 a.e., 429 b 5.
330 a.e., 429 a 24-25.
331 a.e., 429 a 23.
332 a.e., 429 a 13-18.
333 a.e., 429 b 16-18.
334 a.e., 429 a 22.
335 a.e., 430 a 14
336 a.e., 430 a 16.
337 a.e., 430 a 18
338 a.e., 430 a 23.

zim düşüncemizi sağlayan prensiptir; onsuz hiçbir şey düşünülemez. Halbuki buna karşılık pasif akıl fesada tabidir, ölümlüdür[339]. Faal akıl ise bedenden önce vardır ve tabiatıyla ondan sonra da yaşıyacaktır. Aristo onun daima düşündüğünü ve zamanın dışında mevcut olduğunu, onda cismanî bir karışıklığın bulunmadığını kabul eder[340]. Aristo buna karşılık faal aklın meydana getirilmiş olacağını kabul etmez ve bunun gibi ruha da bir menşe' tanımaz. Ona göre faal akıl "dışarıdan" insana, insan form kazandığı anda gelir[341].

Aristo pasif akıl nasıl bilir, nasıl düşünür? sorusuna şöyle cevap verir[342]: "Akıl, üzerinde fiilen hiç bir şeyin yazılmamış bulunduğu bir tablet gibidir"[343]. Robin bu ifadeyi şöyle yorumluyor: "Akıl düşünmeden önce kuvvet halinde kavranabilirlere sahiptir. Tıpkı "bir şey yazılmamış" mumda yazının oluşumunun kuvve halinde olması gibi"[344]. Buradan Aristo'nun bilgi teorisinde saf bir ampirizmin hakim olduğu sonucu çıkarılabilir. Aristo'ya göre insan aklı tabii olarak hiç bir şey ihtiva etmeyip düz bir levhaya benzediğine göre, fikirleri meydana getiren bu meleke bunları alan da yine odur. Bu bakımdan o bilfiil değil bilkuvve akıl olmaktadır. Asıl varlık ise bilfiil akla ait olması gerekir.

Aristo psikolojisinde faal akla verilen rolün ne olduğu, hangi mânâda onun her şeyi meydana getirdiği sorusuna Ross, san'atın objelerini, maddeyi obje haline getirmesi gibi, faal aklın da kavradığı objelerle münfail akıl üzerinde aynîleşmek hasıl etmek suretiyle rol oynadığını ve her şeyi meydana getirdiğini, söyleyerek cevap veriyor[345]. Bu anlayış ise Aristo'nun "kuvve halinde olan bir şey, daha önce fiil halinde olan bir şeyin fiili tarafından fiil haline getirilir[346], düsturunun bir nevi tatbikatıdır.

Faal akıl, güç halindeki düşünceyi ve kavrayışı fiil haline getirdiğine göre kendisi neyi kavramaktadır? Aristo, bu soruya faal aklın bilfiil bölünemeyip de bilkuvve bölünebilen miktarları, za-

---

339 a.e., 430 a 24-25.
340 a.e., 430 a 18.
341 Aristo, Génér. Anim., 736 b 28, 744 b 21.
342 De L'Âme, 429 b 24.
343 a.e., 430 a 1.
344 Robin, a.g.e., s. 196-197.
345 Ross, a.g.e., s. 209.
346 Méttaph., 1049 b 24.

manı, yine bölünemiyen bir zaman dahilinde, yokluğu nihaî cinsleri, arazın bir cevhere yüklenmesini kavradığını söyleyerek cevap veriyor. Fakat bu kavrayış geçmişte ve gelecekte de olabileceği için —çünkü faal akıl zamana tabi değildir— "Cléon Beyaz idi", "Cléon Beyaz olacaktır" gibi hükümleri verebilecektir. Bu bakımdan bu tertip ve terkibin (Composition) her bir unsurunu birleştiren prensibin faal akıl olduğu[347] ortaya çıkmaktadır.

Aristo'nun ruh'a ve fonksiyonlarına dair görüşlerini böylece tesbit ettikten sonra onun psikolojisinde ferdî ruhun ölmezliğe sahip olup olmadığı meselesine ne cevap verdiğini görelim: Faal akıl Aristo'nun kanaatınca, ruhtan tamamen farklı, onun bir nevî[348] olarak bedenden ayrıldığı, ölümsüz olduğu[349] fesada uğramadığı; buna karşılık münfail aklın ölümü olduğu[350] için Aristo'nun anlayışında ferdî ruhun ölümsüzlüğü münakaşalara yol açmıştır. Zira faal akıl ruhun sadece bir nevi olmakla birlikte kendisi değildir, üstelik aklın bir çeşidi olan münfail akıl da bedenle yok olmaktadır. Weber'e göre "aslında Aristo faal aklın ezelî ve ebedî olduğunu kabul etmekle ferdî ölmezliğini kayıtsız şartsız inkâr etmiş olmaktadır[351]". Rohde ise onun Aristocu âlemin Tanrısıyla kıyas edilebileceğini söylüyor ve Aristo'dan "faal aklın faaliyetinin Tanrının faaliyeti olduğu" şeklinde bir cümle naklediyor[352].

Faal aklın ne olduğu ve bedene nereden geldiği, nasıl ayrıldığı meselelerinin vuzuha kavuşmaması yüzünden Aristo'nun bu görüşleri üzerinde birçok tartışmalar yapılmış ve yorumlar ileri sürülmüştür. Bunların bir çoğu faal aklın Tanrı olduğu noktasında birleşmektedir. Weber "sistemin mantığının bunun Tanrı olmasını icap ettirdiğini", "mantıken bunun en yüksek varlıktan başka bir şey olamıyacağı"nı belirtiyor[353].

---

347 De L'Âme, 430 b 1-5, 14-25.
348 De L'Âme., 413 b 25.
349 a.e., 408 b 18-20, 29,413 a 4-7, b 24-27. 430 a 23; Métaph., 470 a 24-27.
350 De L'Âme, 430 a 24.
351 Weber, a.g.e., s. 75; Aster, a.g.e., s. 173; Bréhier, H. de la Philosophie, I, s. 231; İ. Makdur, Fi' l-Felsefet-el-İslâmiye, s. 184, A. Bedevî Nazariyet el-Akl el-Faal'ın, el-Yunan ve e-Müslimin ve e-Lâtin, s. 5 (Aristo'nun Fi'n—Nefs adlı kitabının neşrinde yazılan mukaddime).
352 E. Rohde, Psyché, s. 511 den naklen Aristo, Part. Anim., 686 a 28.
353 Weber, a.g.e., s. 74-75.

Ross, Alexandre'ın faal akıl ile Tanrı'yı aynîleştidiğini ve Zaberella'nın Metafizik'teki (1072 a 25 - 32) bir ibareye dayanarak bunu benimsediğini, fakat bunun zorlanmış bir yorum olduğunu[354] söylüyor. Kendisi de Metafizik'in saf deist bir tefsiri olarak faal aklı Tanrı değil, insandaki hiyerarşinin en yüksek unsurlarından biri gibi görmekte[355] ve bir zorlamanın içine girmektedir.

Görülüyor ki Aristo'da ruhların hiyerarşi gayeci bir anlayışla açıklanmakta, bütün varlıklar karşılıklı olarak bir gaye gereği düzenlenmiş görünmektedirler[356].



Bu düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere Aristo ruhu tabiatta maddî süjeden müstakil olarak tarif etmemekte, onu aktif bir güç olan tabiata bağlamakta, psikolojisinde onu değişmenin formu olarak takdim etmekte bu bakımdan ruh bedenin yetkinliği (entélechie) olmaktadır. Aristo ruhları mertebelere ayırmakla ve onlara bir takım güçler atfedip canlı varlığı karakterize eden esas fonksiyonu duyum olarak almakla arzu, elem ve hareketi hareketin prensibi olan duyuma bağlamakta; böylece duyan bir ruh derecesinden başlayarak ruhî hayatın idrak edici ve itici görünüşlerinin farkını ortaya çıkarmakta, ruhun fonksiyonunu esas olarak hareket ve duyum (bilgi) şeklinde belirlemektedir. Ayrıca Aristo ruh - beden bütünlüğü anlayışıyla bir birliğe ulaşıp madde-form birliğinin bir örneğini sunmaktadır. Aristo ayrıca duyulur objenin zihinde bıraktığı tesir münfail aklı hasıl ettiğinden bunun da objelerin formlarının formu olduğunu; bu yüzden imajsız bilgi ve kavramın kendi psikolojisinde yer almadığını göstermektedir.

3 — Âlem Anlayışı :

Aristo'nun psikolojisini ve ruh hakkındaki fikirlerini gördükten sonra şimdi de onun âlem anlayışını ele alarak ruhun ve hareketin âlemle olan münasebetini ve Aristo'nun bu konulardaki düşüncelerini tesbite çalışalım.

---

354 Ross, a.e., s. 213-214; Ayrıca Bk. Hamelin, a.g.e., s. 381; De L'Âme, s. 183, Tricot'nun notu.
355 Ross, a.e., s. 215.
356 Aristo, Métaph., 1075 a 16-24.

Önce Aristo'nun âlemden ne anladığını, realist olduğu halde reel bir âlem anlayışına sahip olup olmadığı meselesine temas edelim.

Aristo, bu meselelere "Du Ciel - Göğe Dair" adlı kitabında cevap vermektedir. Ona göre âlem tam bir büyüklük (Grandeur), bir bütündür. Bu da onun bir cisim olmasından ileri gelir. Ve her cisim hat ve satıhlardan farklı olarak tam bir realiteye sahip olduğundan Aristo bütün bir âlemin mutlak olarak bir varlığa sahip bulunduğunu ve mükemmelliğinin de zarurî olduğunu iddia eder[357]. Ona göre âlem yer-gök ve tabiattan müteşekkildir[358].

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Aristo âlemi bir bütün ve mükemmel varlığa sahip bir realite olarak kabul etmektedir. Acaba böyle bir realite nelerden meydana gelmiştir? Yani onun unsurları nelerdir?

Bu suale cevap aramadan önce Aristo'nun âlemî bir bütün olarak görmekle birlikte, bölümlere ayırıp ayırmadığını görmek gerekiyor. Bu görülünce öteki suallerin cevapları da kolayca verilecektir.

Aristo, "Les Météorologiques" ve "Du Ciel" adlı eserlerinde âlemi Ay-altı, ve Ay-üstü âlem olmak üzere ikiye ayırmaktadır[359]. O, Ay-altı âleminin dört basit unsurdan, bunların teşkil ettiği cevherlerden, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen bir âlem olduğunu belirtir. Bu âleme o Arz'ın üzerindeki ve etrafındaki bölgeleri de dahil eder. Daha önce çeşitli vesilelerle gördüğümüz gibi bu âlemdeki her varlık Aristo'ya göre oluş ve yokoluş'a tabidir.

Aristo, Ay-üstü âleminin ise Aya kadar olan üstün bölgeyi kapsadığını, bu bölgenin ateş ve havadan farklı bir cisim olup kendisinde "çok saf" ve "daha az saf" kısımlara ait olduğunu[360], bu âlemin ilâhî bir cisim olan Eter'le kaplı bulunduğunu belirtir[361].

Şimdi bu iki âlemi teşkil eden unsurları ve bunlarda bulunan varlıkları biraz daha geniş görelim: Ay-altı âleminde doğuş

---

357 Aristo, Du Ciel, 268 b 5-10.
358 Aristo, Du Monde, 391 b 9.
359 Aristo, Les Météor., 340 a 6; Du Ciel, I., II., III., IV. kitapları.
360 Aristo, Les Météor., 340 a 7-8.
361 Du Ciel, 270 b 20; Du Monde, 392 a 5.

ve oluşun esasını teşkil eden bir ana madde vardır. Fakat bu maddenin saf halde ancak zihnen bulunabildiğini Madde ve Form bahsinde görüşmüştük. Vasıfsız olan bu ana maddenin form kazanarak çeşitli suretlere bürünmesiyle mürekkep cisimler meydana gelmekte; Ateş, Hava, Su ve Toprak'ın teşkil ettiği basit unsurların kendi aralarındaki devrî oluşumu ve gelişimi, mürekkep varlıkların meydana gelmesine sebep olmakta,kâinatta ve fizik kuvvetlerin muvazenesindeki nisbetleri böylece bu dört unsurun devrî oluşumu ve gelişimi muhafaza etmektedir. Böylelikle Ay-altı âleminde mürekkep cisimlerden sonra daha mürekkep olan madenler, onlardan da sonra organlaşmış cevherler meydana gelir. Bunlar da aralarında en az organlaşmışından en çok organlaşmış olanına doğru bir mertebelenmeye tabidirler. Bu mertebelenmede ruhun derecelerinin rolü olduğunu önceki bahiste görmüştük.

Aristo bu organlaşma ve mertebelenmede bir nevi evrim, tekâmül kabul etmektedir. Fakat bu tekâmül nereye doğru gitmektedir? Hedefi nedir? Bu suallere cevap bulmadan önce Ayüstü âleminin unsurlarını ve yapısını görelim:

Aristo, kâinatının en dışında Birinci Gök'ün bulunduğunu söylüyor. Ve Gök kelimesine birkaç mânâ veriyor: a) En dış çevrenin cevheri yani kâinatın en dış çevresinin içinde mevcut olan tabiî cisim. b) En dış ve en yüksek bölge, c) En dış çevre ile sürekliliği devam eden cisim.

Aristo bu çevreye Ayı, Güneşi ve bir kısım yıldızları yerleştirmektedir[326]. Bu yıldızlar ilâhî varlıklar olup Gök'ü doldururlar, ve canlıdırlar[363]. Aristo bunlardan başka canlı ve hareketli 55 tane küre kabul etmektedir[364]. Bunların her birisi için de İlk Muharrike benzeyen ayrı birer muharrik olduğunu söylemektedir[365]. Bu muharriklerse ezelî ve ebedî akıllar (Les İntelligences) yahut manevî cevherlerdir. Küreler ve gök maddî cevherlerden yapılmış[366] olmasına rağmen Aristo bunların fesade uğramasını kabul etmeyip ebedî olduklarına inanır. Fakat gök bu maddenin bir kısmından değil,

---

362 Aristo, Du Ciel, 278 b 14-19.
363 Du Monde, 391 b 16; Du Ciel, 285 a 29, 292 a 20.
364 Métaph., 1074 a 12-15;
365 Métaph., 1073 a 22, b 1.
366 Du Ciel, 278 b 1-5.

bütününden kompoze edilmiştir. Aristo'ya göre bu kâinatın merkezi hareketsiz ve sabit olan Arz küresidir ki Aristo bunu "Hayatın kaynağı ve her çeşit canlı varlığın anası"[367] olarak görmektedir. Aristo, böylece âlemin merkezine konulmuş hareketsiz bir dünya ile dışına çıkarılmış yine hareketsiz bir Tanrı kabul etmekte, Güneş, Ay gibi gök cisimlerine canlılık ve ruh atfetmektedir.

Yapısını ve unsurlarını kısaca gördüğümüz Aristo kâinatı bir birlik ve bütünlük arzeder mi? Aristo göğün bir tane ve tam olduğunu kabul eder[368]. Buna gökteki realitelerin değişmez, tesir kabul etmez, kendi kendine yeterli olduklarını, bunların ebediyen devam edecek bir hayat sürdüklerini ilâve eder[369]. Buradan Ay-üstü âlemin düzenli ve mükemmel bir hayata sahip olduğu neticesi çıkar. Bu da Aristo'nun üst âlemde bir intizam tenasüp ve ahenk, determinizm kabul ettiğini gösterir.

Ay-üstü âlemin bu intizamı karşısında Ay-altı âleminde durum nasıldır? Aristo'nun aşağı âlemi her ne kadar Ay-üstü âlemin hakimiyetinde ise de bu âlemde böyle bir intizam görülmemektedir. Aksine Ay-altı âleminde tesadüfler hakimdir; tabiatta ucûbeler, hilkat garibeleri vardır ve üst âlemde olduğu gibi bir determinizm hüküm sürmez. Aristo'ya göre Gök bizim dünyamıza o kadar hakim ki, onun dışında ne yer, ne boşluk, ne zaman[370] olabilir, ne de bir cisim meydana gelebilir. Bu bakımdan değişmeleri, kevn ve fesat âlemi olan Ay-altı âleminde her tesiri, ve her şeyi üst âlemdeki varlıklar meydana getirir. Ama Ay-altı âleminin düzensizlik, ötekinin düzenden ibaret olmasına rağmen Aristo "âlemin düzeni" olduğunu, hatta âlemin bizzat düzen mânâsına geldiğini[371] ve bu düzenin ezelî olduğunu [372] iddia eder.

Aristo'nun muntazam olduğunu söylediği bu kâinatın da intizam ve düzen acaba nereden gelmektedir? Aristo her ne kadar böyle düzen ve intizamdan sık sık bahsetmekte ise de düzenin menşeine dair vazıh bir şey söylemez. Ancak onun Tanrısının gücü

[367] Du Monde, 391 b 12; Du Ciel, II, 13, 14.
[368] Du Ciel, 279 a 10; Métaph. 1074 a 30-35.
[369] Du Ciel, 279 a 20.
[370] a.e., 279 a 16-17.
[371] Aristo, Du Monde, 391 b 12.
[372] Aristo, Du Ciel, 296 a 34.

olmayan[373] (Tanrı Anlayışına Bk.) bir Tanrı olduğu ve Aristo'nun yaratma fikrini kabul etmediği düşünülürse bu düzenin ancak Tanrı'nın "düzenleyici" sıfatından ileri gelmesi gerekir. Çünkü onun Tanrısı mükemmel varlık olarak ulaşılması gereken bir gayedir. Böyle bir Tanrı âlemi yaratmadığına göre onun mevcut olan ezelî maddeye şekil vererek âlemi düzenlemiş olması icap eder[374].

Buradan âlemin menşei meselesine geçebiliriz. Aristo diğer menşe' meselelerinde olduğu gibi bu mesele üzerinde de pek durmaz[375]. Onun kâinatında Madde-Form, Eter, hatta Ay-üstü âlemin varlıkları ezelî olduğuna göre âlemin de ezelî ve ebedî olması gerekir. Aristo "Du Ciel" adlı kitabında, âlemin hâdis olduğunu iddia edenlerin fikirlerini zikrettikten sonra "ne olursa olsun, âlem ezelî olduğu halde onun hâdis oldugunu iddia etmek, bu, bir imkânsızlığı tasdiktir"[376], diyor. Aristo bunun gibi âlemin ebedîliğini yani yok olmayacağını da kabul eder. Zira ona göre meydana getirilmiş ve yok olabilen her şey başkalaşır. Halbuki âlem meydana gelmediği, ezelî olduğu için aynı zamanda başkalaşamıyacağından dolayı ebedîdir de[377]. Buradan da Aristo'nun mutlak bir yokoluşu kabul etmediği ortaya çıkar.

Aristo kâinatının başlangıcı ve sonu olmadığı için, bu kâinatın Tanrı ile olan münasebeti sadece onun tarafından düzenlenmiş olmaktan mı ibarettir? Ay-altı âlemindeki oluş ve yokoluşa sebep olan Ay-üstü âleminin düzenli, devrî ve ezelî olan hareketi nereden gelmektedir? Aristo kâinatın düzenli hareketinin İlk Muharrik'ten geldiğini söyler. Onun izahına göre, bu hareketi önce en dış felek yani İlk Gök mutavassıt feleklere intikal ettirir. Böylece Birinci Gök'ün devri hareketi bütün gök varlıklarına yayılır. Oradan da Ay-altı âlemine geçer. Fakat bilindiği gibi sadece devrî hareket ezelî ve sonsuzdur. Bu bakımdan Aristo'da İlk Muharrik'e benziyen diğer muharriklerin kürrelere tesir tarzları vuzuha kavuşmuş görülmemektedir.

---

373 a.e., 292 b 4 vd.
374 P. Lerner, "La Notion de Finalité Ch. Ar." adlı eserinde Aristo'nun Tanrısının böyle bir sıfatı olmadığını söyler. Bk. a.g.e, s. 135.
375 Bu mesele, Gazzalî'nin üzerinde en çok durduğu meselelerden biridir.
376 Du Ciel, 279 b 16-17.
377 Du Ciel, 280 a 22.

İlk Muharrik nazariyesine ait bölümde göreceğimiz gibi, Aristo'nun kâinatında bu ilk hareket ettirici âleme ilk hareketi mekanik bir tarzda mı yoksa başka bir şekilde mi veriyor? Bu suale cevap bulmamız için Aristo'nun Kör Mekanizmi kabul etmediğini "Geyelilik" bahsinde gördüğümüzü hatırlamamız gerekir. Bundan dolayı İlk Muharrik âleme hareketi mekanik bir tarzda vermiyor. Bundan sonraki bahiste de görüleceği gibi Aristo'nun Tanrısı âlemini "sevgi objesi" olarak kendine cezbetmesiyle hareket ettirmektedir. Çünkü Tanrı her bakımdan varlıkların kendine yöneldiği üstün gayedir. Aristo âlemin tekâmül hedefinin bu yöne doğru olduğuna inanır. Fakat burada âlemin nasıl ebedî olarak bir sevgi etrafında dönüp durduğu ve bu durumda gelişmenin nasıl cereyan ettiği meselesiyle karşılaşırız.

Bu halde Aristo'nun âlemiyle Tanrı'sının münasebeti bir yaratık ve yaratıcı münasebeti değildir. Fakat âleme hareketi zarurî olarak verdiği için ve âlem de bu zorlama harekete uyduğu halde Tanrı'nın bu işlere ait bir ilmî var mıdır? İradesi ve ilmi bu işe dahil olmakta mıdır? Bundan sonraki bölümde görüleceği gibi Tanrı'nın "düşüncenin düşüncesi" ve bu düşüncenin konusunun ancak kendisi olduğu[378] için Aristo'nun teolojisinde Tanrı'nın âlem hakkında hiç bir bilgisi olmadığı hususunda eski ve yeni Aristo'cular hemfikirdirler[379]. Demek ki Tanrı Aristo'ya göre âlemi bilmeden ve tanımadan hareket ettirmekte, ilmi bu hususta lâhik olmamaktadır.

İlk Muharrik'in verdiği hareket bir noktada durursa, onun âleme tekrar müdahale imkan ve kudreti var mıdır? Ross, Alexandra'nın Aristo'da bu kudreti bulmayı denediğini, Skolastiklerin de bu fikri paylaştıklarını zikrediyor. Kendisi de böyle bir kudret ve yaratıcılığın Aristo'nun Tanrısı'nda bulunmadığı şeklindeki kanaatını belirtiyor[380].



Görülüyor ki Aristo Ay-altı âlemdeki varlıkların mertebelenmesinde bir organlaşma ve evrim kabul etmekte, Ay-üstü âlemdeki ezelî varlıkların Güneş ve yıldızları da canlı ve manevî varlıklar olarak düşünmekle onlara ve âleme bir ruh atfetmekte, merkeze

---

[378] Métaph., 1074 b 34, 1075 a 4.

[379] Janet et Séailles, H.D. Philo., s. 958; Robin, a.g.e., s. 161; Renouvier, Prob. Métaph., s. 76-77; Ross, Aristote, s. 257.

[380] Ross, a.e., s. 257.

hareketsiz Arzı koyarak âleme hareketi veren hareketsiz İlk Muharrikle bir ikilik içine düşmekte, âlemi düzenli kabul etmekle birlikte âlemin niçin var olduğunu izahsız bırakmakta onun için mutlak bir yok-oluşu mümkün görmemekte İlk Muharrik'in âleme ilk hareketi vermesinde ilmi ve şuuru olduğunu kabul eder görünmemektedir. Böylece Aristo'nun âlemi bir tarafta maddenin, bir tarafta formun, bir tarafta oluş ve yok-oluşun, diğer tarafta Ay-üstü varlıkların ve Eterin ezelî olduğu ezelî bir ezelîler birliği gibi görünmektedir.

Şimdi âleme ilk hareketi veren İlk Muharrik hakkındaki Aristo'nun görüşlerini ve Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışalım.

14 — İlk Muharrik Nazariyesi ve Allah Anlayışı :

Aristo, Fizik'in VIII. Kitabında İlk Muharrik meselesini ele almakta ve onun varlığını, zaruriliğini, ezelî oluşunu isbata çalışmaktadır. Bunun için önce hareketin ve zamanın ezelîliğini hareket noktası alarak işe başlamaktadır. Aristo bundan sonra varlıkların harekete ve hareketsizliğe ne dereceye kadar iştirak edebileceklerini araştırmaktadır. Ona göre tabiî cisimler bizzat başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmak ihtiyacındadırlar, (Bl. 4). Aristo son hareket ettirilmiş olanla ilk hareketi veren arasında bir takım mutavassıtların varlığını zarurî görür. Bu mutavassıt muharrikler sonsuzca devam edemiyeceğinden zincirin bir noktada kendisi hareket eden, daha doğrusu hareketin kaynağını kendinden alan bir İlk Muharrik'in olmasını gerekli görür[381]. Meselâ bir taş bir levye tarafından levye de el tarafından hareket ettirilmiş olsun. Bu vasıtalar zincirinin bir noktada bitmesi ve bir ilk Muharrike veya doğrudan hareket ettiren bir şeye ulaşması gerekir Buradan da anlaşılacağı üzere ilk muharrikin varlığı illiyet (sebeplik) prensibinin bir neticesi olarak ortaya konmamaktadır.

Tabiatı icabı hareket ettirilmiş olan her şey bizatihî hareket etmiş olmadığı ve ancak dıştan bir tesirle hareket ettirilmiş olduğu halde, bizatihî hareket etmiş olan her şey tabiatı icabı hareket etmiştir. Aristo'nun kanaatınca hareket ettirilmiş her şeyin, dışarıdan başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması[382] bizi hareketin, hareketsiz bir motor olmaksızın izah edilemiyeceği esa-

---

[381] Aristo, Phys., 256 a 13-21.
[382] a.e., 256 a 2.

sını kabule sevk eder. Hareket esasen başlangıçsız ve sonsuz olduğu için hareketi ancak hareketsiz ve ezelî bir motörle izah etmek mümkün olur. Bu motörün aynı zamanda diğer geçici bir takım hareketsiz motörleri de kuşatıcı mahiyette olmasını, Aristo gerekli görür. Bu bakımdan muharrikler çok olabilir. Fakat bunlardan her birinin hareket ettirilmiş olması gerekmediğini, bunun bir zaruret olmadığını[383], bilâkis hareketsiz olmasının zaruret olduğunu söyler.

Buna paralel olarak Aristo İlk Muharrik'in yalnız bir tane olmasını da zarurî bulur[384] ve bunun sebebini de şöyle izah eder: Çünkü hareket daimi ve süreklidir; daimi olduğuna göre zarurî olarak sürekli olması gerekir. Sürekli ve kesintisiz olmak için de bir olması icap eder. Bir olmak için ise hareket gibi İlk Muharrik'in de bir tane olması gerekir. Aristo'nun bu muhakemesine göre böyle kendi kendine hareketsiz, ezelî bir muharrik zorunlu olarak hareket ettirdiği ilk şeyin de ezelî ve sonsuz bir şekilde hareket ettirilmiş olması gerekir[385]. Aristo buna sonlu hiç bir şeyin sonsuz bir zaman esnasında hareket edemiyeceği gibi, hiçbir sonsuz hareketin de sonlu bir muharik tarafından meydana getirilemiyeceğini sebep gösterir[386].

Aristo bu arada her şeyin niçin ya hareket yahut sükûn halinde veya bazılarının hareket diğer bazılarının da sükûn halinde oluşlarının sebebini izah ederken şöyle diyor: Bir kısmının ezelî ve hareketsiz bir muharrik tarafından hareket ettirilmiş olması, ki buradan bunların değişmelerinin de ezelî ve sonsuz olduğu çıkar; diğerlerinin hareket ettirilmiş ve değişen bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmasıdır[387]. Şu halde Aristo'ya göre bazı varlıklar ezelî ve edebî olarak hareketsizdirler. Bunun da sebebi herhangi bir ilk muharrike muhtaç olunmasındandır. Bazı varlıklarda ebedî olarak hareketli haldedirler. Çünkü onlar da hareketsiz bir muharrik tarafından harekete getirilmişlerdir. Bazı şeyler de vardır ki kâh hareketli, kâh hareketsiz haldedirler. Çünkü bunlar da kendisi bizzat önceden hareket ettirilmiş bir muharrik tarafından harekete getirilmiştir.

---

383 a.e., 257 b 20.
384 Phys. 259 a 13, 258 b 10-12.
385 a.e., 260 a 32.
386 a.e., 266 a 12, 22.
387 Aristo, a.e., 260 a 11-20.

Aristo ezelî hareketsiz ve bir olan Muharrikin aynı zamanda herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiğini, aksi takdirde İlk Muharrik'in sonlu olacağını, sonlu bir miktarın ise sonsuz bir güce sahip olamıyacağını, ve sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman boyunca hareket vermesinin imkânsız olacağını bu sebeple İlk Muharrik'in gerçekte sonsuz bir hareketle sonsuz bir zaman içinde hareket ettirdiğini savunur. Buradan da onun bölünemez, parçalara ayrılamaz dolayısıyla miktarsız ve uzanımsız[388] olduğu sonucuna ulaşır.

Bu arada Aristo İlk Muharrikin yeri meselesini de ele alır. Âlemdeki her hareket Birinci Gök yani en dış felekten geldiği için Aristo İlk Muharrik'in yerini muhitte (çevrede) yani kâinatın dışında kabul eder[389]. Zira ona göre merkezde olsa kuşatılmış olacaktır. Yalnız burada Aristo'nun gayri cismanî ve uzanımsız (mekansız) dediği bir İlk Muharrik'in nasıl âlemin çevresinde bulunabileceği vuzuh isteyen bir husustur.

İzaha muhtaç bir başka nokta da şudur: Kendisi hareketsiz olan ve hareketsiz kalan bir varlık, nasıl oluyor da hareketi meydana getiriyor, yahut diğer varlıkları nasıl harekete geçirebiliyor? Hareket ettiren sebep kendisi harekete geçmeden nasıl tesir edebiliyor? Bu suallerin cevabı âlem bahsinde kısmen verildi; bu bahsin sonlarına doğru tekrar temas edilecektir. Onun için kısaca zikretmekle yetiniyoruz. Bunun için formun maddeyi çekmesi gibi, sırf form olan İlk Muharrikin âlemi ve maddeyi cezbetmesini hatırlamak ve böylece maddeye yaptığı tesiri düşünmek yeterlidir.

Görülüyor ki Aristo, Fizikinde fizik ve metafizik dünyasının tepesine İlk Muharriki koymuştur. Fakat öyle görünüyor ki bu İlk Muharrik gayri maddî denmesine rağmen tamamen "Fizik" bir varlık gibi görünmektedir. Bu varlık âleme sadece ilk hareketi vermekten başka bir şey yapamamışa benzemektedir.

Bu noktada bir sual karşımıza çıkıyor: Aristo'da acaba İlk Muharrik ile Tanrı aynı mıdır? Aristo fizik kitabında "Tanrı" kelimesini çok az kullanır. Fakat metafizik ve diğer kitaplarında bu kelimeyi sık sık kullanır. Hatta Metafizik'in XII. kitabında bu

---

388 Phys. 267 b 17 vd.

389 a.e., 267 b 6-9.

iki kelimeyi birlikte kullanır. Bu kitabın VII. bahsinde Aristo İlk Muharrik'in mahiyetini ele alır. Burada Fiilin önceliğinden hareketle Birinci Gök'ün ezelî olması sebebiyle devrî hareketinin de ezelî olduğunu ve bu ezelî devrî hareketi meydana getiren İlk Muharrik'in de zarurî varlık olarak hareketin prensibi olduğunu[390], tabiatın ve Gök'ün bu ilk prensibe bağlı bulunduğunu söyledikten sonra Aristo, onun hayatının en yüksek ve mükemmel olduğunu kaydeder ve "Bizim ezelî mükemmel varlığa Tanrı "Dieu" dememiz bu yüzdendir"[391], der. Aristo böylece İlk Muharrik'le Tanrıyı aynı saymakta "Fizik" teki fizik karakteri muharrik, Metafizik'te bir manevîlik kazanmakta; fizik'te âlemin ve hareketin ezelîliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, Metafizik'te Teolojik ve Ontolojik bir karakter kazanmaktadır.



Allah Anlayışı : Biraz yukarıda Aristo'nun İlk Muharrik ile Tanrı'yı aynîleştirdiğini ve ikisini de bir mânâda kullandığını gördük. Şimdi onun tanrısının zâtı, varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki görüşlerini gözden geçirelim.

Aristo, İlk Muharriki cevher ve sırf fiil olarak tarif ettikten sonra bu varlığın ve bu aktivitenin mahiyetini araştırır. O, Tanrının sırf fiil olarak aynı zamanda İlk Muharrik, ezelî ve hareketsiz olduğunu, etken sebep sıfatıyla da temas yoluyla fakat karşılıksız yani kendisine temas edilmeksizin sabit yıldızlar semasını hareket ettirdiğini[392], sürekli bir hareketle hareketli olan bir şeyin daima mevcut olması sebebiyle Birinci Gök'ün de ezelî olmak zorunda olduğunu, netice olarak bunu da hareket ettiren bir şey bulunması gerektiğini, bunun da hareketsiz İlk Muharrik ve sırf fiil olduğunu[394] beyan eder. Aristo, Allah'ın varlığına, Ay-altı âlemine ait tecrübe ve bilgilerimizle elde ettiğimiz her şeyi inkâr ederek, Allah'ın özünün, zâtının, yer, boşluk, zaman vs.. yi ihtivâ etmediğini, Onun hareketsiz, tesir almaz, başkalaşmaz, ihtiyarlamaz,

[390] Aristo, Métaph., 1072 b 8-10.

[391] a.e., 1072 b 28.

[392] De la Génér. 223 a 25.

[393] Métaph, 1072 a 20-25.

[394] a.e., 1072 b 10.

yorulmaz[395], canlı ve ölümsüz olduğunu söyleyerek ulaşmağa çalışıyor. Bunun gibi Onun oluş ve yokoluşa tabi olmadığını[396], uzanımsız olduğunu[397], zıddı bulunmadığını[398], başkalarıyla münasebeti olmadığını, ne madde[399], ne kuvve[400], ne nicelik[401], ne de niteliğe sahip olduğunu[402], tesir kabul etmez[403] ve bölünmez, parçalanmaz[404] olduğunu söyleyerek, söz ve kelâm ile onun bütün müsbet sıfatlarını inkâr etmektedir.

Aristo, duyulur realite olarak, beşerî kelâma büyük önem verir. Zira o hareketler âleminden beşerî kelâmı ancak duyulur olan ve hareket edenle ilgili görür. Allah hakkında konuştuğu zamanda da önce duyulur ve hareket ettireni işaret eden bir kelime Onu inkâr edebilir[405]. Bunu da Allah'ın bütün müsbet sıfatlarını imkânsız kılmakla yapar. Aristo Allah hakkında cümleler kurmakla birlikte bu cümleler genellikle negatiftir, yahut bunlar müsbet olduğu zaman meselâ Allah diridir (Vivanthayy),Allah fiil halindedir gibi hakikî sıfatlar olarak değil negatifliğin zorunlu bir parçasını ihtiva eden basit tahminler olarak nazara almıştır. Meselâ "Allah diridir, fakat O yorulma bilmez"; "Allah fiil halindedir, fakat fiil hiçbir süratle sanatkârane bir faaliyetin sonucu ile mukayese edilemez" cümlelerinde olduu gibi. Şu halde Aristo Allahın varlığını müsbet tasdiklerle değil, menfi cümlelerle ifade etmektedir: Meselâ "Allah cemiyette yaşamaz[406]. O'nun, böylesi dostlara ihtiyacı yoktur[407]." Aubenque'e göre "O, ne âdil ne cesurdur"[408] gibi cümlelerdeki menfilik beşerî kelâmın güçsüzlüğünü gösterir[409].

---

395 Du Ciel, 284 a 15.
396 Métaph., 1051 b 29.
397 Phys., 267 b 6-9.
398 Métaph., 1075 b 21.
399 a.e., 1088 b 27, 1074 a 34.
400 a.e., 1050 b 8-18, 1051 b 28.
401 a.e., 1083 a 2-5; Phys., 286 a 10.
402 a.e., 1083 a 9, 12.
403 a.e., 1073 a 11.
404 a.e., 1073 a 5.
405 P. Aubenque, La Notion de l'Étre Ch. Ar. s. 372.
406 Aristo, Politique, 1253 a 27 (Aubenque, a.g.e. s. 488'den naklen)
407 Aristo, Eth. Eud., 1245 b 14 (Aubenque, a.g.e. s. 488'den naklen)
408 Aristo, Eth. Nic., X, 8.
409 Aubenque, a.e., s. 489.

Aristo, metafiziğin temel kitabı olan "Metafizik'in XII. kitabının, 1-5'e kadar olan kısımlarında 6-10. bölümlerdeki teolojik açıklamasının, "Fizik" ve "Ontolojik" bir hazırlığını yapar. Zira kitabın II. kısmı yani 6-10. bölümleri varlığın birliğini araştırmaktadır: Aubenque'in kanaatına göre "O, bunu duyulur âlemde mevcut kelâm birliğinde yapacağı yerde, duyular üstü bir realitenin var oluşunda arıyor ve buluyor."[410].

Aristo adı geçen kitabın birinci kısmında bozulup yokolabilen (Corruptible), duyulur fakat ezelî cevher çeşitlerini yani duyulur şeylerin prensip ve birliğini araştırır[411]. İkinci kısımda ise hareketsiz bir öz'ü bir cevheri ele alır[412]. Çünkü varlığın birliğini temin eden şey öz'ün, cevherin üstünlüğüdür[413]. Zaten varlık olarak varlık da asıl varlıktır. Yani özün varlığıdır. Diğerleri yani öteki kategoriler cevhere iştirakten başka bir şey değildirler.

Aristo, Tanrı'sının sıfatlarına şunları da dahil eder: Ona göre Allah cisim değil cevherdir[414], özce ve sıfatca varlıkların ilki olup hareket etmez[415], hareketsizliği de yine öz bakımındandır. O ezelî ve ebedîdir. Çünkü ezelî bir hareket ancak ezelî ve ebedî varlıkca meydana getirilir[416]. O, birdir. Birliği bölünmez ve parçalanmaz[417]. Mekânı yoktur (inétendu). Bütün birliğin kaynağı O'dur. O'nun birliği mükemmel bir birliktir; zira Aristo, O'nun meydana getirdiği hareketin sürekli ve devamlı olduğunu ve bu devamlılığın da birliği gerektirdiğini savunur[418]. Bu birlik, bölünüp parçalanmamayı gerektirdiği için O, aynı zamanda bir niceliğe de sahip değildir[419]. Görülüyor ki Aristo Tanrı'nın sıfatlarını sayarken adeta kendi tesbit ettiği kategorileri sıralamakta ve sıfatları buradan çıkarmağa çalışmaktadır.

---

410 Aubenque, a.e., s. 397.
411 Métaph., 1071 b 1.
412 a.e., 1071 b 5
413 Aubenque, a.g.e., s. 400.
414 Métaph., 1072 a 25.
415 a.e., 1073 a 24.
416 Métaph., 1073 a 25.
417 Métaph. 1073 a 10; Phys., 267 b 17 vd.
418 Aristo, Phys., 259 a 13-20.
419 a.e., 167 b 17-26.

Aristo'nun nazarında her şey bir gayeye göre düzenlendiğinden kâinat da içinde hür insanlarla köleler ve hayvanların bulunduğu bir ev gibidir. Orada iradesi hür olan insanlar, oldukça düzenli ve belli kaideler içinde hareket ederler. Köleler ve hayvanlar ise rastgele, yahut tesadüfen hareket ederler[420]. Aristo, burada hür insanlarla kölelerin zıt durumuyla, düzenin hakim olduğu Ay-üstü âlemiyle tesadüfün hakim olduğu Ay-altı âleminin karşıt ve zıt durumunu anlatır. Aubenque'e göre Ay-altı âlemi bize Allah'ın düzenleyici kuvvetinden çok güçsüz (impuissance), iradesiz görünüşünü vermektedir[421]. Rivaud'da Aubenque'i te'yit ederek "iradesiz ve güçsüz bir Tanrının, kendisini temaşa eden ve âleme yabancı kalan semavî bir makinenin tanzimcisi" durumunda kaldığını[422] söyler. Bu durumda Aristo'nun orduyu düzenleyen generale dair verdiği misalde bahsettiği düzen tamamen Ay-üstü âleme ait olmakta ve Ay-altı âlemde ise düzensizlik yahut tesadüf hakim kalmaktadır. O'nun misalinden bu husus kolayca anlaşılmaktadır.

Böyle âlemi tanımayan, tek başına âlemin dışında kalmış, güçsüz bir Tanrı âlemi bilebilir mi? Bilirse nasıl bilir? Yahut Tanrı'nın âlemle olan münasebeti nedir? Âlem bahsinde gördüğümüz, biraz önce de geçtiği gibi Aristo'nun Tanrısı âlemi harekete getirmekle birlikte onu tanımamaktadır[423]. Bu Tanrı kendisi düşüncenin düşüncesi ve düşüncesinin objesinin de kendisi olduğuna göre âlemi, eşyayı ve hiç bir şeyi tanımıyor demektir[424]. Zaten O, âlemi bir gaye ve arzulanan son hedef olarak hareket ettirmektedir. Aristo'nun Tanrısının düşünce konusunun yine kendisi olmasının sebebini Bréhier şöyle açıklıyor: "Hiç bir şey Ondan yüksek olmadığından bu düşüncenin konusu ancak kendi kendisidir[425]."

Aristo'nun Tanrısı âlemi ve küllîleri bilemediğinden onun için bir varlık bilgisinden bahsetmek de zorlaşıyor. Bu sebeple Allah - Âlem münasebeti bir yaratılış ve varoluş münasebeti içinde dü-

---

420 Métaph., 1075 a 15-25.
421 Aubenque, a.g.e., s. 347.
422 Rivaud, a.g.e., s. 272.
423 Aubenque, a.g.e., s. 354; Robin, a.g.e., s. 161; C. Sunar, İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları, s. 182; M. Küyel, Aristo ve Farabî'nin, s. 7.
424 Aristo, Métaph., 1074 b 20-31; H.Z. Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 11 de Allah'ın maddeyi bildiğini söylemektedir ki Aristo'nun bizzat kendi ifadesi böyle bir kanaate imkân vermemektedir.
425 Bréhier, a.g.e., I, s. 223.

şünülemez. Çünkü Aristo'nun Tanrısı yaratıcı bir tanrı değildir[426]. O'nun yaratıcı vasfı yoktur. Bu vasıf olmayınca onun hakiki bir fiilinden bahsetmek ne derece isabetli olur? Aristo'nun Tanrısı diğer Yunanî anlayışlar gibi ezelî olan maddeye şekil kazandıran bir yapıcı (sani'), bir mimardır. V. Aster'in ifadesiyle "Tanrı kendisi gibi ezelden beri hazır olan malzemeye sadece bir form vermiştir[427]." Böyle bir Tanrının önceden bazı şeyleri tesbit ve takdir etmesi de bahis konusu olamayacağı aşikârdır.

P. Ricoeur, Aristo'nun yaratılışı, felsefî bilgiye aykırı düştüğü inancıyla ilmî sahanın dışına çıkardığını ve reddettiğini kaydetmektedir[428].

Aristo'nun teolojik anlayışında Tanrı'nın sırf fiil olduğu için güç halinde olmadığını önceden de fiil hilinde bulunduğunu biliyoruz. Bu sebeple Onu fiil haline getiren bir varlığın olması da bahis konusu değildir. Buna karşılık kendisi sırf fiil olduğu için kuvve halindeki diğer varlıkları fiil haline getirmiştir. Buna dayanarak varlığın ve nesnelerin Onun fiili olduğu söylenebilir. Fakat bu fiil yaratış şeklinde olmayıp Tanrı'nın âleme verdiği ilk hareketin neticesinde hasıl olan bir fiildir. Aristo'nun nazarında kuvve halindeki her şeyin doğup ölmesine karşılık bizatihî varolan şeyin ne doğup ne de öldüğü, O'nun için oluş ve yokoluş'un bulunmadığı[429] daha önce geçmişti. Aristo, Tanrı'yı sırf fiil olması bakımından hayatın bizzat kendisi ve ilk prensip olarak kabul etmektedir. Bu ilk prensip sırf fiil olmakla birlikte Ricoeur'un ifadesiyle kendisi tamamen muayyen olduğundan kendisi dışında hiç bir şey yapamıyacağı yani doğrudan bir fiilin olamıyacağı kabul edilebilir[430].

Aristo'nun Tanrısının aynı zamanda bütün varlıkların gayesebebi olması dolayısıyla, bir aşk ve sevginin konusu olarak[431] âlemi hareket ettirdiğini görmüştük. Onun bu faaliyeti yalnız temaşaî (Contemplative) bir faaliyet olmaktan[432] yahut mükemmel bir

---

426 Aristo, Eth. Nic., 1178 b 7-22; Du Ciel, 292 b 4 vd. (Rohde, a.e. s. 511 den).
427 V. Aster, a.g.e., s. 168.
428 Ricoeur, a.g.e., s. 145
429 Métaph., 1051 b 24.
430 Ricoeur, a.g.e., s. 145.
431 Métaph., 1072 b 3.
432 Aristo, Eth. Nic. X, 8.

düşünceden öteye geçememektedir. Bu düşünme fiili Aristo nazarında mükemmel ve ilâhi bir mutluluktur[433]. Ve ilâhî düşünce bizatihî üstün olan bir düşüncedir. Kendisi aynı zamanda üstün bir akıl olduğundan bizzat kendi kendini düşünür; böylelikle de "düşüncenin düşüncesi" olur[434]. Zira kendisi objesiyle temas haline geçerek yahut obje ile süje özdeşleşerek onu düşünür ve bizzat kavranabilir (intelligible) haline gelir. Aristo varlığı işte bu düşünceden çıkar. Zira o varlıkla düşünmenin aynı olduğuna kanidir. Tanrı'nın ilk kavranabilir olmasıyla idrak eden ile kavranabilir arasında bir aynîlik hasıl olmakta[435] neticede sırf form, sırf fiil olmaktadır.

Aristo teolojisinde adı geçen ilâhî düşüncenin konusunun ne olduğu Aristo tarafından açıklanmaktadır. Buna göre ilâhî düşüncenin objesi kompoze değildir Zira böyle olunca ilâhî bir zekâ bir halden diğerine geçerek değişecektir. Halbuki Aristo'nun bizzat açıklamasına göre Tanrı değişmez ve başkalaşmaz. Böylece de ilâhî düşüncenin konusunun bölünmez ve parçalanmaz bir süje olduğu ortaya çıkmış olur[436].

İlk Muharrik'ten bahsederken onun Aristo'ya göre, merkezde değil muhitte olduğunu kaydetmiştik. Aristo'nun Tanrısı gayri maddî ve gayri cismanî olduğuna göre O'nun bir mekânı olmaması gerekir. Zaten Aristo Tanrısının uzanımsız (inetendu) olduğunu yukarda söylemişti. Biz şimdi bu Tanrının deneme içi mi (immanent), deneme dışı mı (transcandental) olduğu meselesine temas edelim. Aristo, bu meseleye metafizik'in XII. Kitabındaki verdiği bir misalle çözüm getirmeye çalışıyor: O, bu misalinde âleme düzeni veren Tanrı'nın âlemin hem içinde hem de dışında olduğunu söyleyerek bunu disiplin ve düzenin aynı zamanda hem ordu içinde hem de onun üstünde olmasına benzetir. Ordudaki disiplinin orduya dahil olan fakat orduya kumanda eden bir generalin kafasında olduğunu söyler[437]. Bu bakımdan Aristo'nun izahına göre Tanrı kâinatın gaye-sebebi ve en yüksek iyi olduğundan varlıkların deneme içi mahiyeti olarak hem eşyanın içinde hem

---

433 Métaph., 1072 b 24.

434 De L'Âme, 429 b 9-10.

435 Métaph., 1072 b 18-21.

436 Métaph., 1075 a 5 vd.

437 Métaph., 1075 a 11-15.

ötesinde olmaktadır. Kojèv'e göre Tanrı'nın deneme üstü oluşu âleme, kozmoza nisbetledir[438]. Buna göre eşyaya nisbetle de deneme içi olması gerekir. Şu halde Aristo'da Tanrı hem âlemin içinde hem dışında olmakla Aristo bir başka ikiliğin içine girmektedir.

Bu ikilik çerçevesinde olmak üzere bir diğer mesele de ta Tabiat-Tanrı ikiliğidir. Aristo'nun sık sık "Tabiat ve Allah boş bir şey yapmaz"[439] diye sık sık tekrar ettiğini biliyoruz. Bu tabiatı Tanrı seviyesine yükseltmek midir? Yani Aristo burada bir paralellik içine mi girmektedir? Ross ve Hamelin gibi Aristocuların bunu böyle görmedikleri Tabiat bahsinde geçmişti. Fakat Aristo bu düsturunu bazan Aubenque'in zikrettiğine göre, "Tabiat istediği her şeyi yapmaya gücü yetmez" diye düzeltmektedir[440]. Fakat Aristo Tabiata hareketin prensibi ve eşyanın özü olmak, bir takım şeyler istemek gibi Metafizik vasıflar atfettiğine göre yaptığı bu düzeltme onu bu ikilikten kurtarmaya yetmez görünmektedir.

Aristo, bazı kitaplarında zaman zaman, Tanrı'nın bir olduğunu söylüyorsa da bazı kitaplarında ve bilhassa "Nicomacos'a Ahlâk" adlı kitabında sık sık "Tanrılar - Les Dieux" tabirini kullanmaktadır. Diğer taraftan kendisine izafe edilen "Âlem Hakkında Kitap - Traité du Monde" da Allah'ın kuvvet olarak en kuvvetli, güzellik olarak en hayranlık verici, hayatının ölümsüz, faziletçe en yüksek, eserlerinin apaçık olduğu, toprakta, havada ve suda ne varsa hepsinin Onun eseri bulunduğunu,Onun kâinatın sahibi olduğunu[441] söylemekle beraber; aynı kitabın bir başka sayfasında Tanrı'nın tahtını gökte kurduğunu buranın işe Tanrıların oturduğu Olympe dağı olduğunu[442] söylemektedir. O bir taraftan Tanrının çok büyük bir sitenin kanunu[443], O'nun yıldırım, şimşek, yağmur, kar ve diğer tabiat olaylarının sevginin kin ve intikamın Tanrısı olduğunu söylüyor; bir taraftan da O'nun bir çok isim ve sıfatlarını tek bir kelimede yahut aynı anlama gelen Z e n v e Z e u s' de ifade edebileceğini[444], ileri sürüyor ve Orfiklerin bir şiirini alarak Zeus'a ait tasvirlerde haklı olduklarını söylüyor.

---

438 A. Kojève, Essai, s. 379.
439 Du Ciel, 290 a 29, 291 b 11. 271 a 33.
440 Aristo, Polit., 1255 b 2-3.
441 Aristo, Du Monde, 399 b 20-25.
442 a.e., 400 a 6 vd.
443 a.e., 400 b 26.
444 a.e., 401 a 14 vd.

Öte yandan Aristo 55 sabit kürre[445] ve birtakım manevî varlıklar (Les entelligences)[446] kabul ediyor, yıldızlara, gezegenlere ilâhi varlıklar gözüyle bakıyor. Onlara ruh ve canlılık atfediyor. İlâhların ikâmetgâhları olan göğün ilâhî cisimler olan yıldızlarla dolu olduğunu söylüyor[447]. Bu ilâhî varlıkların ilk muharrik gibi hareketsiz, değişmez ve ebedî olduğunu kabul ediyor; İlk Muharrik'e verdiği bir takım vasıfları bunlara da izafe ediyor; onları yaratılmamış müstakil varlıklar olarak gösterip adeta ilâhlaştırıyor. Bu sabit yıldızlar ve gezegenlerin ezelî, sonsuz ve gayrî maddî cevherler olduğunu, İlk Muharrikten aldıkları hareketleri başka varlıklara ulaştırdıklarını bunların da hem muharik, hem mutavassıt olduklarını ve fakat hareketsiz kaldıklarını kabul ediyor. O bunların aynı zamanda canlı oldukları kadar[448] gök cisimlerinin hareketleri kadar ezelî ve sonsuz mahiyette hareketsiz ve mekânsız cevherler olduklarını ileri sürüyor[449].

Bu düşünceleri Aristo'nun Yunan Mitolojisi'nin tesirinden kendisini kurtaramadığını ortaya koymaktadır. Aristo mütercimi ve şarihi Tricot da Yunan Politeizmi'nin Aristo'nun eserlerinde iz bıraktığını söylemesi bu kanaatı te'yit etmektedir[4] .

Görülüyor ki Aristo Gök varlıkları arasında bir hiyararşi kurmaya çalışmasına ve Tanrı'yı bir olarak kabul etmesine rağmen Tanrıların adetçe birden fazla olması yıldız ve kürelere ilâhî sıfatları yüklemesi ve farklı bir sürü muharik kabulüyle çok Tanrıcı teolojik bir anlayıştan kurtulamamıştır[451].

A. Kojève, Aristo'nun bu Politeizmi'nin üç merhalede tamamlandığını ve son merhalede ise Tanrı ve Tanrılardan bahsetmeksizin her şeyi tabiat kanunları dediği ezelî sebeplere indirgeyerek ilimci bir ateizm'de karar kıldığını[452] ileri sürmektedir. Buna ilâveten felsefe tarihçisi Bréhier, Aristo'nun Politeizm ile Monoteizm arasında tereddüt içinde bulunduğunu, fakat gönlünün Monote-

---

445 Aristo, Métaph., 1974 a 12-15.
446 a.e., XII, 8.
447 Du Monde, 391 b 15-16.
448 Du Ciel, 292 a 20.
449 Métaph., 1073 a 35.
450 Métaph, s. 687, Not: 2 devamı.
451 A. Kojève, Essai, II, s. 289.
452 A. Kojève, a.e., II, s. 264-265.

izme doğru meylettiğini, zira kâinatın organizasyonundaki birliğin ancak gaye -sebebin birliğine izafe edileceğini söylemektedir[453]. Bréhier'i bu kanaate götüren sebep Aristo'nun Metafizik'in XII. kitabını Homéros'un müşrik monoteizmine ait bir mısraı ile bitirmesidir. Bu mısrada Homéros "Birçok kral bulunması iyi bir şey değildir; ancak tek bir şef bulunmalıdır"[454] diyor. Burada, Aristo'nun müşrik tesirlerden kurtulamamakla beraber, monoteis görüşe temayül ettiğine dair fikir, daha isabetli görünmektedir.

Aristo'ya göre insanlarda ilâhlar kavramı veya Tanrılara ait inanç iki kaynaktan doğmuştur: 1) İptidaî devirlerdeki insanlar üzerinde gök hâdiselerinin, onların intizamı içinde bir gayeye göre hareket etmelerinin bıraktığı tesirden, 2) Ruhun ve ruhsal olayların tesirinden[455]. Aristo'nun bu kanaatı yukarıdaki düşünceleri doğrular mahiyettedir.

Aristo'nun günümüzdeki tanınmış şarihlerinden Ross, "Aristote" adlı kitabında S. Thomas ve Duns Scot'un Aristo'nun Tanrısını Teist anlamda yorumladıklarını; fakat günümüzde ise Brentano'nun bu yorumu benimsemediğini, Zeller'in ise reddettiğini zikreder. Aristo'da bir yaratılış ve bir kaza-kader ve ilâhî hikmet görüşü olmadığı için Ross, Brentano'nun eğiliminin isabetli olmadığını ilâve eder[456]. Ve Aristo'nun Allah anlayışını teist değil deist bir anlayış olarak kabul etmek gerektiğini ileri sürer[457].



Şu halde âlemin ve varlıkların oluşunu izah için Aristo'nun esas aldığı hareketi âleme ilk veren "İlk Muharrik" hakkındaki düşünceleri metafiziğinin esas doktrinini teşkil etmektedir. Metafizik'inde manevî bir hüviyet vermeğe çalıştığı İlk Muharrik'in varlığına Aristo Birinci Gök ve Onun devrî hareketinden hareketle Onu bir takım noksan sayılabilecek sıfatlardan uzak tutarak ulaşmakta. Onun varlığını ve sıfatlarını menfi sözlerle ifade etmektedir.

---

453 Bréhier, a.g.e., I, s. 224-225.
454 Aristo, Métaph., 1076 a 2.
455 T. Comperz, Les Penseurs de la Grèce, III, s. 240; Aubenque, a.e., s. 342 Not: 1.
456 Ross, a.g.e., s. 257.
457 Ross, a.e., s. 215.

Aristo'nun, hareketsiz bir öz ve cevherin varlığını kabul ederken, varlıkların prensip ve birliğine ulaşmak gayreti içersinde olduğu, üst âlemin intizamını hür insanların fiiline, Ay-altı âlemindeki düzensizliği, kölelerin ve hayvanların rastgele hareketine benzetmesi, bir taraftan aklı düzenin sebebi gördüğünü ve fakat köle ile hayvanı aynı derecede tutarak her insanda onun mevcudiyetini kabul etmediğini ortaya koymakta; bir taraftan da kendi İlk Muharriki'ni tanzim bakımından müşkül durumda bırakmakta, O'nun Ay-altı âlemine tesiri olmadığı anlaşılmakta böyle güçsüz ve tesirsiz Tanrı'nın da kudret, irade ve dolayısiyle yaratma sıfatlarından uzak olduğu ortaya çıkmakta; böyle bir Tanrı'nın hakikî fiili ve bilgisi olmadığı, âlemi, maddeyi ve küllîleri dahi tanımadığı fikri kesinlik kazanmakta, eşyayı tanımayan bir Tanrının eşyaya bir yardımı ve lütfu olması düşüncesi izahını bulamamakta, varlıkların sevgisine karşılık veremiyen bu Tanrının "Sırf Fiil" olması iddiası mesnet bulamamaktadır.

Aristo İlk Muharriki "Sevgi Objesi" olarak kabul etmekle maddeye ve ruha bir fonksiyon vermek istediği; madde, form, tabiat, ruh gibi ezelî bir takım varlıklar kabul ettiği için çokluktan kurtulamadığı, İlk Muharrik ile ikinci dereceden muharrikler arası münasebetlerin aydınlatılmamış olduğu, mitolojik tesirlerden pek kurtulamadığı, Tanrı'nın deneme içi mi, deneme dışı mı olduğu tam izah edilmemiş bulunduğu anlaşılmaktadır.

15 — Varlık Nazariyesi :

Aristo'nun teolojisi ve İlk Muharrik nazariyesi kâinatın tetkikine bir giriş gibi alınıp, kâinata ait bir takım meselelerin çözülme imkânlarının araştırılması gibi düşünülebilir. Bunun yanında bu nazariyenin göklerin muharriki ile cevher meselesini çözmek gayesini güttüğü de söylenebilir. Buraya kadar gördüklerimizden Aristo felsefesinin bir mahiyetler ve suretler felsefesi olduğu anlaşılmıştır. Bu felsefe içerisinde onun teolojisi, Tanrı ile varlıklar arasındaki varoluş münasebetini ortaya koymak için çalışmıştır. Bu sebeple Aristo'nun teolojisi ile ontolojisinin münasebetinin ne olduğunu ve varlık hakkındaki düşüncelerini araştırıp ortaya çıkarmağa çalışalım.

Aristo'da, Tanrı varlıkların varlığı, sebeplerin sebebi, prensiplerin prensibi olduğundan onu tanımak, varlığı tanımak demektir.

Zira onun kanaatına göre cevherî form varlığın özüdür. Her ne kadar cevher, cevher bahsinde gördüğümüz gibi, daha çok madde ve formdan meydana gelen bir terkip mânâsına geliyorsa da, Allah sırf fiil olduğundan ve kendisinde bulunmayıp gayri maddî bir düşünce olduğundan, hem cevher hem formdur. Bu bakımdan bu ezelî cevher özünün aynısı olmak durumundadır. Zaten alem de gerçek ve tek fert olarak yalnız bu cevher, bu sırf fiil olduğu için o belli bir varlık olmuş oluyor. Bunun yanında Aristo bir şeyin özünü o şeyin kendisine has olarak görür. Bu cevher (substance) Moreau'nun dediği gibi aslında ferdî varlıktır ve somut olarak hariçte mevcut değildir[458]. Halbuki prensip olarak cevheri teşkil eden form olmadığı zaman madde ile bir cevherin oluşması için ve varoluş hasıl olmaz. Varoluş'a esas olan bu form-cevher ayniliğine dayanarak Rivaud kategorilerin ilkini ve esasını teşkil eden cevher'in insan zihninin faaliyetlerinde önceden mevcut olan eşyanın, reel taayyünlerine ve objektif karakterlerine işaret ve tekabül ettiğini ileri sürer[459]. İşte Aristo mantığının esasını teşkil eden bu kategoriler ve özellikle cevher, giriş ve cevher bahsinde gördüğümüz gibi, mantıktan varlığa geçişi temin eder. Bu geçişi şöyle açıklayabiliriz: Aristo'nun düşüncesinde, varolan her şeyin bir takım vasıfları mevcuttur; bu vasıfları taşıyan ve kendisine bu vasıfları atfedilen her şey mevcuttur. Mevcut olan bir şey de cevherdir, bir de ona bağlı olan bir şey vardır ki işte bu cevher ve bağlılık varolanın ilk ve en genel karakteridir. Aristo'ya göre gerçek varlık cevher (ousia) dir. Bu cevher (öz) gelişen hadiseler içinde kendisini gerçekleştirir. Yüklem manasına gelen kategori, önermenin başta gelen ilk unsuru olarak aynı zamanda varlığın kavramı veya umumî yüklemi olduğuna ve varlığın reel taayyünlerini anlattığına[460] göre varlığın öz'ü de yine bir cevher veya cevherler topluluğu oluyor. Cevherin ve öz'ün olduğu yerde varlık yahut varoluş vardır. Çünkü varlık ile öz (essence) ayrılamaz. Biz nesnelerin varolduğunu bildiğimiz nisbette onların özünü de bilebiliriz. Aristo'nun bu prensibinden Prof. Atademir şöyle bir netice çıkarıyor: "Öyleyse varlık öz'den, kavramdan öncedir"[461].

---

[458] Moreau, a.g.e., s. 146.

[459] Rivaud, a.g.e., I, s. 256.

[460] Atademir, H.R., a.g.e., s. 105.

[461] Atademir, H.R., a.g.e., s. 87.

Aristo, mantıktan varlığa geçişte, Parmenides'in tenkidinin tesiriyle, varoluşa (existence) bir hareket noktası gibi kullandığı varolmayan (yokluk)ı nazarı itibare alıyor. Gerçekte bu varolmayan (le non-Ètre) Aristo'ya göre iki mânâlıdır: Birisi "Arızî varolmayan", yani madde, diğeri de bizatihî varolmayan yani mahrumiyet[462]. Bir de bunlardan ayrı olarak "Kuvve'ye göre" olanı vardır ki bu hepsinden önemlidir Zira o bütün varlığın ve somut nitelendirmelerin prensibidir ve bu varlığa geçişin hareket noktası olarak işe yarar.

Bu bakımdan Aristo'da öz nesnelerin dışında mevcut, eşyadan önce ve üstün bir varlık olmadığı için o bir varlığın zarurî karakterlerinin bütünüdür ve fertlerin kendinde mevcuttur. Bu öz kavramı, aynı zamanda varolan'ın oluşunu, değişmesini gelişmesini ve özelliklerini tayin eden bir sebep olarak görünmektedir.

Görülüyor ki bu söylenilenlerden Aristo mantığının formel bir karakter taşıması yanında ontolojik bir karaktere de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da sebebi, başta da işaret edildiği gibi Aristo'nun anlayışında, düşünce kanunları ile reel kanunların bir ve aynı olduğu noktasından hareket edilmesidir. Aristo mantığının yöntemleri ontolojik sahada zihne hareket imkânı veren metotları tayin ettiği için bu esaslardan varlığa geçiş zor olmamaktadır. Bunun yanında bu geçişte mantığın aynîlik ve çelişmezlik prensipleri aynı zamanda varlığın prensipleri olarak ele alınmışlardır. Buna mantığın, prensipleriyle düşünmeyi incelerken, aynı zamanda varolan'ı da incelediğini buradan da varlığa geçiş bağı kurmanın mümkün olduğunu hatırlatmak yerinde olur.

Ayrıca Aristo mantığındaki lisan tahlillerinin ve söz (logos) ün de varlıkla yakın ilgisi olduğu unutulmamalıdır. Aristo şekillerin tahlillerini hareket noktası olarak almış ve dilin yapısı arasından düşüncenin genel şekillerini bulmağa çalışmıştır. Bunun için de, isim, kelime, terim ve fiili tarif ile sözü açıklamaya girişmiştir. Mantık bakımından kavram, taalluk ettiği nesnenin varlığını göstermekle birlikte herhangi bir tasdik veya inkârı tazammun etmez. Hakikatte söz, nesnelerin zihindeki bir kavramı, bir öz'ü olup o şeyin fikridir. Bu bakımdan Aristo'da bu tabir hem ontolojik hem de mantıkî bir anlam taşır[463]. Her söz bir anlam ta-

---

[462] Robin, a.g.e., s. 72.

[463] Atademir, H.R., a.g.e., s. 102.

şımakla birlikte **ihbarî söz,** doğru ve yanlışı tazammun etmesi bakımından öz ve araz münasebetini de ortaya çıkarmaktadır.

Şimdi Aristo'nun varlık'tan ne anladığını ve bu kelimeye verdiği mânâları görelim. Aristo, varlık kelimesine şu anlamları verir: 1) Arızî varlık hakkında kullanılır. Meselâ biz "Mimar müzisyendir", dediğimiz zaman bu sıfat aynı varlığın arızî bir sıfatı olmuş olur. Halbuki "Müzisyen bir adamdır" sözü, müzisyenin insanın bir arazı olduğu anlamına gelir ve bu arazlar insanın varlığını gerektirir[464]. Fakat bu varlığın sebebî gayrı muayyendir[465]. 2) Özce varlık; kategori çeşitleri kadar mânâ alır; zira varlığın mânâları kategoriler ve onların tavırları (modes) kadar çeşitlidir. Bu bakımdan "İnsan sıhhatlı olandır" ile "İnsan sıhhattadır", yahut "İnsan gezinendir" ile "İnsan geziniyor" arasında hiç bir fark yoktur[466]. 3) Gerçek olarak varlık: Aristo bunda "Varolmak-Ètre" ile "Vardır-Est" bir önermenin doğru olduğu anlamını taşıdığını, "Var-olmamak"ın da doğru olmamak değil, yanlış anlamına geldiğini, meselâ "Sokrat beyaz olmayandır" ve "Sokrat müzisyendir" önermelerinin doğru olduğunu", "Kare'nin diyagonali, köşe ile kıyas edilemez" önermesinin de yanlış olduğunu, hakikat olarak varlığın sebebinin ise düşüncenin bir affection'u bulunduğunu ifade eder[467]. 4) "Varolmak" ve "Varlık" bazan kuvve halinde varlık bazan da fiil halinde (entéléchie) varlık mânâlarına gelir[468].

Fakat bütün bu mânâlar arasında esas olan, varlığın belli bir fert ve öz'e delâlet eden cevher mânâsıdır[469]. Diğerleri Aristo'ya göre ancak gerçek varlığın nitelikleri ve affeksiyonları veya başka tayinleri oldukları için varlık adını alırlar[470]. Meselâ "Gezinmek", "Sıhhatlı olmak", Oturmuş olmak", bunların her birinin altında reel ve belirli bir süje olduğu için varlığa benzerler. Bu süje ise cevher ve ferttir. Zira oturmuş olmak vs. süjesiz söylenemez; bu bakımdan bunlar cevhere bağlı olan diğer kategorilerdir. Temel

---

464 Aristo, Métaph., 1017 a 5-10.
465 a.e., 1027 b 34.
466 a.e., 1017 a 22-30.
467 Métaph. 1027 b 35.
468 a.e., 1017 b 1-10, 1045 b 33-35.
469 a.e., 1028 a 13. 1030 b 10-12.
470 a.e., 1028 a 18.

ve mutlak mânâsında da varlık cevher olduğu[471] için Aristo'da "varlık nedir?" meselesi "cevher nedir?" meselesine irca olmaktadır[472].

Aristo'nun cevher nedir? sualine cevap aramasına geçmeden önce, onun anlayışında neye göre varlık ve yokluk denildiğini de görmek yerinde olur. Aristo, varlık ve yokluk'un önce kategorilerin farklı formlarına, sonra onların kuvve ve fiiline yahut onların zıtlarına göre ve nihayet doğru ve yanlış mânâsında bahis konusu olduğunu söyler. Neticede "Hakikatta var olmak, ayrı olanın ayrı olduğunu, birleşmiş olanın birleşmişliğini düşünmek demektir; yanlış ya da varolmak, bunun aksine objelerin tabiatını düşünmek demektir."[473]. Aristo, ulaştığı bu netice ile her şeyden önce, varlığın cevher ve fiil olduğunu işaretle onun doğru (virai) ve bir olduğunu da açıklamış oluyor. Buradaki "bir" Aristo'ya göre varlık ile aynı zamanda eş anlamlıdır[474]. Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre Aristo'da bilgi düzenindeki doğru, varlık düzeninde fiil'e, yanlış da varolmayan'a tekabül etmektedir[475].

"Varlık nedir?" suali, "Cevher nedir?" şeklini aldığına göre varlık problemi her şeyden önce duyulur-üstü bir realitenin olup olmadığını bilmek meselesi haline geliyor. Bunu bilmek için Aristo'nun en çok üzerinde durduğu ferd ve ferdileşme nedir? Kaç çeşit fert vardır? gibi suallere öncelikle cevap bulmak gerek. Aristo'yu bu noktada en çok ilgilendiren husus, realiteyi tayin eden ve ona sağlam bir yapı ve özdeşleşme imkânı veren şeyin ne olduğudur. Ricoeur'e göre cevherin tamamen forma indirgenmesi de bu endişedendir[476].

Aristo'da, bir diğerine nisbetle, bir ferdin ferdîleşmesi meselesi, ayrı bölüm teşkil etmemekle birlikte şöyle bir sebepler serisi takib eder: 1) Ben meselesi. 2) Zarurî olarak kendini kabul ettiren hayvanın ferdîleşmesi. 3) Bir fert yani Tanrı olan sırf form'da ferdîleşmenin zirveye ulaşması. 4) Eflâtuna karşı idelerin eşya

---

[471] a.e., 1028 a 20-30.

[472] a.e., 1028 b 3.

[473] a.e., 1051 b 1-4.

[474] a.e., 1051 b 34.

[475] a.e., 1051 b 34.

[476] Ricoeur, a.g.e., s. 128.

ile özdeşleştirilmesi[477], yani varlıkların ferdîliğinin formlarını kavranabilir hale getirmek. Aristo'da bilgi nazariyesine nisbetle ele alınan fert değişmez ve kesin bilginin en alt sınırı olarak ortaya çıkar. Onda ferdin değil, küllînin ilmî olduğu düşünülürse ve Aristocu ilmin ferde en yakın olan kavranabilir taayyünlere yöneldiği de bilinirse burada insana bir çelişme olduğu intibaı gelebilir. Ricoeur'e göre böyle bir çelişme yoktur[478].

Ferdin realitesinin sadece ferdîlik olmadığı bilinmektedir. Bunu şöylece anlamak mümkündür: En yüksek varlık sırf form ve sırf fiil olup ezelî canlıdır, sadece kendisini düşünen, noksan olanları düşünmiyen alemden ayrı bir varlıktır. Bu üstün varlığın itici vasfı fiziğin etüdünde, düşünücü vasfı da akıl nazariyesinde mühim yer tutar. Bu yer tutuş Robin'e göre iki cihetten önemlidir: 1) "Form" yoluyla ferdîleşmenin bize noksan varlıkların tanrıya nasıl bağlandıklarını anlamaya imkân vermesi cihetinden. Tıpkı diğer kategorilerin cevhere bağlanmalarını anlamanın mümkün olması gibi, 2) Küllî bir ilme bir ferdin nasıl bir konu olduğunun izahına imkân vermesi cihetinden[479].

Yukarıda sayılan ve dört merhaleli olan ferdîleşme iki esasta birleşebilir: 1 — Form yoluyla, 2 — Madde yoluyla ferdileşme. Bunlardan ilki muayyendir, ruhîdir. İkincisi gayri muayendir. Birincisi Tanrıdan, yıldızlardan, ruhlardan ve zekâlardan itibaren şahsileşmiş fertlerin mertebeli bir birliğidir. İkincisi ise formların madde yoluyla tamamlanması, fiil haline gelmesidir. Bu da formun madde ile birleşip birleşik cevherleri meydana getirmesidir. Bu iki ferdîleşmenin gerçekleşmesi şöyle olur:

1) En yüksek fert olan muteal varlık, aynı zamanda maddesiz en yüksek form olduğundan bütün güçlerden sıyrılmış sırf bir fiildir. Bu bakımdan o kendisinde diğer bütün formların mertebelendikleri prensiptir. Bu mertebelenme, diğer formların varlıklarının maddî şartlarına az veya çok bağlanmış olmalarına göre olur. Şu halde Robin'in belirttiği gibi bu prensip müstakil olmayan cevherlerin temeli ve kaynağıdır[480]. Aristo'ya göre burada varlığın birli-

---

477 Ricoeur, a.g.e., s. 128.

478 Ricoeur, a.g.e., s. 129.

479 Robin, Aristote, s. 109-110.

480 Robin a.g.e., s. 92; Moreau a.g.e., s. 151-152.

ğini teşkil eden madde değil formdur. Zira gelecek madde ile form aynı şeydir[481]. Sonra madde kuvveyi, yani gayri muayyen imkânlılığı temsil ettiği, form da maddedeki gücü, imkânı harekete geçirip onu fiilîleştirdiği halde madde sadece formu bir dişi gibi kendisine çeker. Bu bakımdan formdan doğan ferdîleşme Tanrı'da gerçekleşmiş olur. Form vasıtasiyle olan bu ferdîleşme, madde yani oluş kuvvesi, belirsizlik olmadan meydana gelmiştir. Bu yıldızlar için dahi böyledir. Ricoeur, bunu inkâr etmenin Tanrı, yıldızlar, beşerî ruhlar nazariyesini yıkmak demek olacağını iddia eder[482]. Zira varlıkların hepsi forma dayanmaktadır.

2) Duyulurlar âleminde, üst âlemdeki bizatihî varolan manevî cevhere karşı, duyulur cevher vardır. Bu cevher konkre fertlerin aynîliğini korur. Duyulur cevherin ana madde ve form olarak iki mânâ taşıdığını biliyoruz. Bu bakımdan duyulur eşya aleminde ferdîleşme, duyulur cevherin yani maddenin eseri olarak ortaya çıkar. Zira kuvve halinde madde, aynı zamanda form idi. Böylece Robin'in ifade ettiği gibi, bütün duyulur fertler yahut müstakil olmayan fertler, fiilde ve formda ferdîyetlerinin prensibini bulmalarına imkân veren varoluş tarzını yani tanrının varlığını taklid edebilme imkânına kavuşacaklardır[483].

Görülüyor ki Aristo'da reel olan, mutlaka ferdî olandır. Yani fert olarak insan veya münferiden hastalık realiteye sahiptir. Küllî kavramlar da bunların içinde mevcutturlar. Bu sebeple Aristo, ide veya cins'in ferdin dışında olmadığına inanır.

Aristo'da güç ile fiil ayrımı, reelin mertebelenmesine dair ontolojik meseleyi çözmeye imkân bulmak içindir. Zira varlıklar, az veya çok, fiil kazanmalarına göre vardırlar. Bu bakımdan Aristo'nun gözünde varlık kazanan her şey, bir şeyin fiili ile bir şeyden bu varlığını kazanır. Varlıkların bir kısmı tabiatın bir kısmı sanatın, bir kısmı da tesadüfün mahsulü olduğunu[484], daha önceden biliyoruz. Aristo "meydana getirilmiş olan bir şey, itici bir sebep icabı meydana gelmiştir"[485], dediğine göre buna madde ve formdan başka oluşun sebebi olarak bir de etken ilâve ediyor ki.

481 Métaph., 1035 b 28-31.
482 Ricoeur, a.g.e., s. 132.
483 Robin a.g.e., s. 93; Moreau, a.g.e., s. 150.
484 Métaph., 1032 a 10-14.
485 Métaph., 1033 a 24.

hareket menşeini bu itici etken sebepten almaktadır[486]. Çünkü fertte reel varoluşu teşkil eden aktivitedir. Buna göre varolmanın tesir etmek, tesir etmenin de varolmak olduğu söylenebilir.

Şimdi de Aristo'nun varlığın ve hayatın oluşuna, ortaya çıkışına dair görüşlerini gözden geçirelim:

1) Aristo, "Ruha Dair" adlı eserinde şöyle der: "Noksan ve tamamlanmamış her canlı varlık için fonksiyonların en tabiîsi, kendine benzer başka bir varlık meselâ bir hayvana benzer başka bir hayvan meydana getirmektir. Bu ise imkân ölçüsünde ezelî ve ilâhi olana iştirak etmektir. Zira bu, bütün varlıkların arzusunun objesi, tabiî faaliyetlerinin gayesidir".[487] Bu ifadeler, canlı varlıkların aynen ve bir olarak kalamayıp, ilâhi varlığı devamlı taklid ettiklerini ve böylece yeni varlık kazandıklarını gösterir.

2) Aristo, "Göğe Dair" kitabında ise tabiî varlıktan müstakil olarak hiçbir hareketi olamıyacağını, ve göğün dışında hiç bir şeyin meydana gelemiyeceğini, ne yer, ne boşluk ne de zamanın bulunabileceğini[488], varlığın ve hayatın ölümsüz ve ilâhi olandan neşet ettiğini fakat bunlardan bir kısım nesnelerin az, bir kısmının da çok yararlandıklarını söylüyor[489].

3) "Kevn ve Fesad-Oluş ve Yokoluş" adlı eserinde her şeyden tabiatın daima en iyiye yöneldiğini, ve böylece basit cisimlerin ve düzgün hareketin devrî hareketi taklid etmek suretiyle devam edebileceğini[490], ve oluşun devamlılığının bu şekilde temin edildiğini söyleyerek taklid ve gaye-sebebi birbiriyle izah etmektedir.

Aristo, bütün fesada tabi şeylerin, fesad bulmayan varlıkları taklid ettiklerini[491], yahut gök ve tabiatın, zarurî varlığa gaye-sebep olarak bağlı olduğunu söylemekle [492] bu üstün mahiyetin varlığa nasıl kaynak olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Şu halde Ricoeur'un ifadesiyle "Aristo'da muayyen, tamam ve mükemmel olarak, varlık yahut cevher, kemale yönelmiş gayri muayyenliğin ve noksanlığın prensibi oluyor[493]."

---

486 Métaph., 983 a 30.
487 Aristo, De l'Âme, 415 a 26-30.
488 Du Ciel, 279 a 15-17.
489 a.e., 279 a 27-30.
490 De la Génér, 336 b 28, 337 b 4-7.
491 Métaph., 1050 b 28.
492 Métaph., 1072 b 13.
493 Ricoeur, a.g.e., s. 143.

Buraya kadar yapılan izahlarla madde, form, fiil ve güç olarak varlığın oluşu ve birbirleriyle olan münasebeti açıklanmış oldu. Bunlardan da anlaşılacağı üzere esas belirli varlık cevherdir. Diğer taayyünler ona nisbetle vardırlar. Varlık da bu mânâda Aristo ontolojisi'nde, mutlak ve zarurîdir[494]. Bunlara dayanarak Aristo'da üç çeşit cevher tesbit etmek mümkün olacaktır: a) Mahiyet ve Öz olarak cevher, b) Nevi olarak cevher, c) Süje olarak cevher.

Yine bu düşüncelerden şu da anlaşılabilir: Aristo'nun bütün ontolojisi, varlık olarak varlıktan yetkin cevherlere geçişe dayanmaktadır.

Daha önce gördüğümüz gibi metafizik yahut teolojinin konusu, varlık olarak varlık veya Yüce ferttir. Bu varlık olarak varlığın ne olduğu sorusuna, Ricoeur, "Varlık olarak varlık ilk varlıktan başkası değildir; çünkü o, bütün potansiyeliteden sıyrılmış sırf formdur"[495], cevabını veriyor. O bununla birlikte genel bir nevi de değildir. Bu varlığın ferdiyeti, varlık olarak varlığın küllîlik prensibidir. Bu varlıklar varlığının hareketleri form, somut form, canlı form ve düşüncedir[496].

Aristo'nun varlık teorisinde, şu halde, esas olarak varlıklar iki gruptur. Birinci grup kendi kendine yeterli, bizatihî varolan ezelî varlıklar; bunlar form yoluyla ferdîleşen Birinci Gökteki zekâlar, Yıldızlar, Beşerî ruhlardır, yani manevî cevherlerdir. Diğerleri ise birincilerle varlık ve ferdiyet kazanan kevn ve fesada uğrayan ölümlü varlıklardır. Birinciler İlk varlıklar olup zarurîdirler, fesada uğramadıkları için daima fiil halindedirler. Bu ezelî varlıklar cevher yönünden fesada uğrayan ikincilerden öncedirler[497].

Aristo'nun araştırmaları göstermiştir ki duyulabilir üstü bir realite mevcuttur. Bu realite cevher yahut Öz'dür. Cevher Ay-altı âlemde var olan formun fiili ve yetkin şekli (enteleşi)dir; fakat bu fiil tabiatıyla sıf fiil olmayıp kuvve ile karışıktır.

---

494 Métaph.. 1028 a 30.

495 Ricoeur, a.g.e., s. 110.

496 Varlık olarak varlığın karakterleri için Bk. Hamelin, a.g.e., s. 407, 409; Aubenque, a.g.e., s. 371, 403-404.

497 Aristo, Métaph., 1050 b 7, 18-20.

Buna karşılık Ay-üstü kavranır âlemde cevher esas varlık olup, form ve mahiyet olarak hareketin ve varoluşun prensibidir. Bu bakımdan Aristonun Tanrısı yahut İlk Varlık dediği şey diğer varlıkların kendisini taklit için bir model görünümündedir. Bunun için onun teolojisinin son derece reel olan varlıkla uğraştığı ve bu bakımdan ontoloji ile teolojisinin karıştığı söylenebilir.



Görülüyor ki Aristo, varlık anlayışında esas reel varlık olarak, değişmeyen ve hareket etmeyen cevheri kabul etmekte, bu cevher aynı zamanda öz ve mahivete ve forma özdeş olduğundan, mahiyetten yahut öz'den hareket ederek varoluşu çıkarmağa çalışmakta; Aristo'nun anlayışında mantıkî kavramlar varlığın mahiyetleri yani "form"larla aynı olduğu, için varlık problemi bir cevher, bir form problemi halini almakta; form cevheri tayin ettiğinden varoluşun prensibi olmakta ve buna da form yoluyla ferdîleşme, ferdî varlığın gerçekleşme tarzında çıkış ve çözüm getirilmektedir. Form hakkındaki kesin bilgiyi bize mantık sağladığı için Aristo'da mantığın prensibleri, ontolojisinin de prensipleri halini almakta ve bu prensipler reel varlığa uygulanmaktadır.

Aristo'da form veya öz boş bir mahiyet olmayıp sıf faaliyet ve zarurî varlık olduğundan[498], bütün varlık ferdî cevherlerden meydana gelmekte ve bu meydana geliş form-madde münasebeti içinde olduğu için, Aristo zarureti varlığa vermektedir. O, araştırmasında duyulurlar üstü bir realiteyi kabul etmekle İlk Muharrik veya cevher dediği Tanrıyı bu realite ile özdeş kılmakta, onda gerçeklik, böylece cevherlilikle birlikte bulunmaktadır. Buna da onun sırf form ve sırf fiil olması sebep olmaktadır. Zira o bütün kuvvelerin gerçekleşmiş, fiil haline gelmiş olduğu üstün varlıktır. Aristo, Metafizik'inde bu cevher, sırf "varolan" son temel olmakta ve dinamik bir hüviyet taşımaktadır. Aristo. zaman ve mekâna tabi olan ve olmayan diye iki varlık sahası ayırmaktadır; bu sahanın varlıklarına da biribirinden ayırıcı özellikler tanımaktadır: Mümkün ve Zarurî.

---

[498] a.e., s. 1072 b 10.

Aristo'nun esas gayesi bedihî bir bilgi elde etmek olduğundan bu bilgiyi de mantıkî sahada özler ve mahiyetlerin varlık alanına tatbikiyle elde etmek ister. Çünkü ona göre bir şey sebebi ve münasebeti belli olduğu zaman bilinebilir. Aristo buradan da ferdî ve küllînin, duyulurla kavranırın münasebetini elde etmek istemektedir.

Böylece Aristo alemin gerçekliğini, gerçek olarak varoluşunu ve daimi bir oluş, yokoluş ve değişme ile hareket içinde olduğunu izah etmekte; fakat varlığın ezelîliği ve ebedîliği meselelerine pek dokunmamakta, varlığın düzenini ve madde-form düalitesinin münasebetleri içinde açıklamağa çalışmaktadır.



II. BÖLÜM

GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN BAŞLICA KAVRAM VE NAZARİYELERİ

Bu bölümde de Gazzalî'nin Metafizik anlayışının esaslarını teşkil eden başlıca kavram ve nazariyelerinin araştırmasını yapacağız ve böylece doğacak zeminde iki filozofun ayrıldıkları ve birleştikleri noktaları ortaya çıkararak karşılaştırma imkânı bulacağız.

Bunun için de önce yine Cevher ve Araz anlayışından işe başlıyoruz.

1) Cevher-Araz Anlayışı:

Gazzalî de kendi felsefî sisteminin metodunu ortaya koymak için yazmış olduğu "Miyar el-İlm" adlı kitabında Aristo Mantığı'nın esaslarını ve ıstılahlarını genellikle kabul etmiş ve fakat ona İslâmi bir veche vermeye çalışmıştır. Gazzalî varlığı on kısma ayırır ve bunlardan birisini ve ilkini Cevher, diğer dokuzunu ise araz olarak kabul eder[499]. Bu durumda varlık sadece Cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılmış olmaktadır. Gazzalî'nin "Cevher"den anladığı şey "Bir konuda olmayan varlık"dır[500]. Burada konudan kasıt ise kendi kendine kaim olan "yakın mahal"dir. Yani Gazzalî cevherin kendi kendine kaim olan[501], varlık olduğunu yahut yer kaplayan herhangi bir şey mürekkep değilse ona cevher dendiğini[502], söylemektedir.

Gazzalî, bu tariften sonra cevher'in aldığı çeşitli anlamları açıklar. Bunlar 4 maddede toplanabilir: 1 - Bu mânâya göre cev-

499 Gazzalî, Miyar el-İlm, s. 311, Kahire, 1961 (Süleyman Dünya neşri).

500 a.e., s. 313.

501 a.e., s. 300.

502 Gazzalî, El-İktisat fi'l-İ'tikat, s. 24, Ankara, 1962.

her her zat için söylenir, insan ve beyaz gibi. Bu sebeple beyazın cevheri ve zâtı denir. 2 - Cevher bu mânâsında varlık'da zâtının kendine yakın başka birine muhtaç olmayan her varlık için söylenir. Ta ki bilfiil olabilsin. Bu mânâda cevher kendi kendine kaimdir. 3 - Gazzalî'ye göre bu üçüncü anlamda bir şey bir sıfata sahip olur da zıtları kabul ederse ona da cevher denir. Zira Gazzalî bir mahalde olan bir şeyin zıddı olduğunu kabul eder[503]. 4 - Bu anlamda cevher, varlığı bir konuda olmayan her zata ıtlak olunur. Bir konuda olmayan varlık demek kendi kendine kaim olan, fakat varlığı bir mahalle yakın olmayan varlık demektir[504].

Gazzalî'ye göre birinci mânâda beyaz, hareket, ilim cevherdirler. İkinci mânâda ilk prensip cevherdir; fakat zıtların taakubu yani üçüncü mânâ hariç olmak üzere. Zira bu onun anlayışında dine aykırıdır[505]. 3. ve 4. mânâda heyula (ana madde) cevherdir, ikinci mânâsiyle cevher değildir. Yine dördüncü, mânâsıyla "suret" cevherdir; fakat 2. ve 3. mânâsıyla cevher değildir. Şu halde cevher Gazzalî'de esas olarak dörde ayrılıyor: Heyulâ, suret, cisim ve mufarık (Bu kendi kendine kaimdir). Bunlardan ilk üçü bileşik cisim halinde mevcuttur ve müşahade ile bilinir.

Gazzalî, cevherden sadece bir mahalde bulunmayan veya bir mevzuda olmayan kaim bir şey kasdedilirse; bu takdirde cevher'in yer tutan (cisim) ve yer tutmayan diye ikiye; cisim'in de gıdalanan, gıdalanmayan diye tekrar ikiye, gıdalanan cismin hayvan ve hayvan olmayana ayrıldığını, gıdalanmayana ise gök yüzü, yıldızlar, dört unsur ve bütün madenlerin dahil olduğunu söyler[506]. Gazzalî bundan başka mevcut cevherleri imkân nisbetinde tesir etmesi ve tesir alması bakımından, aklen üçe ayırmaktadır[507].

1 — Tesir olmayıp tesir eden cevherler: Bunlar mücerred akıllar olup ne bölünürler, ne de mürekkeptirler, ne değişirler, ne de başkasından tesir ve kemale muhtaçtırlar.

2 — Tesir alıp tesir etmeyen cevherler: Bunlar bölünen ve yer tutan cisimlerdir. Çünkü bunlar bileşik (mürekkep) varlıklardır.

---

503 a.e., s. 74.
504 Miyar, s. 300.
505 a.e., s. 301.
506 Gazzalî, Miyar el-Ilm, s. 316.
507 Gazzalî, Makasıd el-Felasife, s. 253, 254, 2. Bsk., Kahire 1960, (S. Dünya neşri).

3 — Hem tesir eden, hem tesir alan cevherler: Bunlar mücerred akıllardan tesir alırlar, fakat aynı zamanda cisimlere de tesir ederler. Bu cevherlere nefisler (ruhlar) denir; bunlar ne yer kaplarlar ne de cisimdirler, akıllarla cisimler arasında mutavassıttırlar. Mücerred akıllardan aldıkları tesirleri cisimlere iletirler. Bunlar binefsihî kaim olup cisim değildirler, cismin yok olmasıyla da fena bulmazlar[508].

Gazzalî, birinci anlayışa göre her ne kadar hakikatları farklı ise de Melek ve Cin'in kendi nefsiyle kaim olan birer cevher olduğunu ileri sürer. Nitekim ona göre ilim ve kudret de biribirinden farklı ve ayrıdırlar. Halbuki bunlar araz olup başkasının varlığıyla mevcutturlar. Bunların farklılığı Gazzalî'ye göre, Nebi ile Velî'nin farklılığı gibi olmayıp nevî cinsinden bir farklılıktır[509]. Bu bakımdan bu cevherler de bölünmezler ve yer kaplamazlar. Gazzalî ayrıca ruh ve kalbi de, İlk Akıl, Levh, Kalem gibi mücerred ferdî cevherlerden sayar; bunların yokolma, yıkılma (izmihlâl) ve ölüm kabul etmediklerini iddia eder[510].

Yer kaplayan ve fakat mürekkep olmayan her hangi bir şey cevher oldluğuna göre, böyle bir cevher Gazzalî'nin anlayışında, yer kaplaması dolayısıyla hareket ve sükûndan zorunlu olarak halî kalamaz[511]. Zira varlığı için bu şarttır. Hareket ve sükûn ise hâdisdir. Cevher, meselâ Arz gibi sakin kabul edilse Gazzalî onun hareketini imkânsız görmez.

Gazzalî cevherdeki hareket ve değişmeyi de şöyle izah eder:

Mekân cevhere lâzım olduğu gibi yer de araz'a lâzımdır. Bu bakımdan cevher hareketin kendinde aslen mevcut bulunmasından ve ortaya çıkmasından da hâlî değildir. Hatta ona göre cevher bir mahalle muhtaç olmayıp kendisiyle kaim olsa bile yine değişmelerden halî kalamaz[512]. Zira hareket ve onun zuhuru da Gazzalî'nin anlayışında hâdisdir. Bu sebeple cevher birtakım olaylardan, değişmelerden de halî kalamaz[513]. Gazalî cevherin intikalini ele alarak bir yerden başka bir yere cevherin geçmesinin intikal olduğu-

---

508 a.e., s. 362.
509 Gazzalî, el-Madnun bih alâ G. ehlih, s. 23, Kahire, 1303.
510 Gazzalî, Risâlet el-Ledünniye, s. 10, Kahire, 1328.
511 Gazzalî, el-İktisad, s. 28; el-Maksad el-Esnâ, s. 95, Kahire 1322 I. Bsk.
512 Gazzalî, el-Maksad, s. 95.
513 Gazzalî, el-İktisat, s. 28.

nu bunun sonucu olarak da mekânın değişmesinin, cevherin zâtında bir değişiklik yapmadığını ileri sürer.

Gazzalî ayrıca cevher'in yer tutma ile değil tek başına düşünüldüğünü[514] ifade ederek cevher'in ferdîliğini müdafaa eder.

O, cevherlerin ebedîliğini kabul etmediği için onların yok oluşunu, hareket ve sükûnun kendilerinde yaratılmamış olmasına bağlar ve onların varlıklarını gerektiren şartın, ortadan kalkmasıyla varlıklarının devamının da imkânsız olduğuna inanır[515].

Gazzalî, bu arada cevher-yön münasebetini de ele alır: Ona göre araz ve cevherlerden başka bir varlığa yön isnad etmek imkânsızdır. Yer, bilinen bir şeydir, ve cevher de bununla ilgilidir. Yer işgal eden, başka bir şeye, yer tutma izafe edildiği zaman Gazzalî'nin düşüncesinde, yön hasıl olur[516]. O, Yön'ün önce cevher'e ve onun yardımıyla araz'a nisbet edildiği kanaatını taşır.

Gazzalî bütün cevherlerin kapladıkları ve tahsis olundukları yerler itibariyle de biribirlerine benzediklerini kabul ederek varlığı mümkün olan her cevherin Allah'ın kudreti içine girdiğini[517] yani Allah'ın onları yaratmağa ve yoketmeğe muktedir olduğunu ileri sürer ve buradan da cevherlerin hâdis olduğu sonucunu çıkarır.

Bu mânâda Gazzalî Allah'ın yer tutan bir cevher olmadığını iddia eder; buna da Allah'ın kıdemi'nin sabit olmasını sebep gösterir. Ayrıca Allah'ın yer kaplayan bir cevher olması halinde hareket sükûn ve değişmelerden halî kalamıyacağını, bunların da hâdis olduğunu ileri sürer[518].



Şu halde cevher, Gazzalî'nin anlayışında reel ve esas varlık, varlık cinslerinin en üstünü olarak kabul edilmekle birlikte ilk varlık değildir; Cevher, zıt kabul ettiği, bir yer işgal ettiği, bir me-

---

514 a.e., s. 31.
515 a.e., s. 37.
516 a.e., s. 41.
517 a.e., s. 77.
518 a.e., s. 38.

kândan başkasına intikal ettiği için, Gazzalî'ye göre daima sabittir, müşahede edilebilir. Bu anlayışa göre Cevher ne sükûn içindedir, ne ezelîdir, ne varlığın ne de değişimin prensibidir. Aksine kendinde hareket mevcut olduğu için varoluşun ve değişmenin bizzat menşeidir. Zira kendisinde mevcut olan hareket ve sükûn hâdisıdir. Gazzalî ayrıca cevherin varlığını gerektiren şartların ortadan kalkmasiyle cevherin de yokolacağını ve cevhere, dolayısiyle araza da yön izafe edilebileceğini kabul etmekle esas varlık olan Allah'a cevher denilemiyeceğini isbat gayesini gütmektedir. Çünkü ona göre maddî ve manevî, basit ve bileşik her çeşit cevher Allah'ın kudreti dahilindedir, var ve yokoluşları ona bağlıdır. Çünkü Gazzalî cevherlerin hâdis olduğunu ileri sürmekle yaratan ve değişmeyen yegâne varlığa dikkati çekmekle ve bunu Metafizik'ine temel yapmaktadır. Cevher ancak bir araz ile belirebileceğinden Allah'ın bir "cevher" olamıyacağını müdafaa etmektedir.

Gazzalî sureti cevher olarak kabul etmekle birlikte bunu şarta bağlamakta, suret, cisim, heyûlâ ve mufarık akla cevher demekle bunları özdeşleştirmek yoluna gitmekte ve varlıkta birlik'i başka bakımdan düşünmektedir. Gazzalî'nin bir "İlk Cevher" problemi olmadığı, böylece ortaya çıkmakta, Cevher'i varlığın özü olarak görmemekte, varlığın yakınî bilgisini buna bağlamamaktadır. Gazzalî cevheri değişen, yokolan bir esas olarak kabul etmekle onu nesnelerin değişmeyen bir özü gibi değil, görünüşlerden ibaret arazlara indirilebilen bir unsur gibi görmekte, varlıkla cevheri özdeş kılmak gayreti içinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Araza gelince; Gazzalî arazı önce mantık yönünden incelemekte ve ona 6 çeşit mânâ vermektedir:

1) Araz, mantık yönünden, bir mahalde bulunan ve her mevcut için söylenen müşterek bir isimdir. 2) Bunun gibi araz bir konuda bulunan her mevcut için de söylenir. 3) Birçok şeye yüklenmiş tekil küllî mânâya da "Araz" denir. 4) Dördüncü olarak araz kendi tabiatından (zâtından) hariç herşeyin mevcut mânâsına denir. 5) Kendisinden ayrı başka bir şeyden varoluşu sebebiyle bir şeye hamledilen her mânâya "Araz" denir. 6) Bir şeyin ilk bakışta mevcut olmayan varlığının mânâsı için yine "Araz"[519] adı verilir.

[519] Gazzalî, Miyar el-Ilm, s. 301.

Gazzalî bu mânâlara uygun olarak şu misâlleri verir: Ona göre kar'a, kireç'e, kâfura hamledilen beyaz birinci ve ikinci manasıyla arazdır. Çünkü bir yüklem çeşidi olan bu beyaz kendi başına mevcut değildir.

Aslında "beyaz" bir mahal ve mevzuda olan bir haldir. "Beyaz" kar'a hamledilemez, beyaz bir kar da yoktur. Fakat "beyaz" denilince "sahibolan şey" demek olur. Yoksa bu kendi başına kaim bir haml değildir.

Taşın yukardan aşağıya olan düşüş hareketi, birinci, ikinci ve üçüncü mânâsıyla arazdır, amma 4, 5. ve 6. mânâsıyla araz değildir. Bunun aksine taşın yukarıya doğru hareketi bütün mânâlarıyla arazdır. Ayrıca bir gemide oturan kimsenin hareketi Gazzalî'ye göre 6. ve 4. mânâlarıyla arazdır[520].

Kategorilerin ilki, yani cevher esas varlığa sahip olup, diğer dokuz kategori varlığını cevherden almakta idi. Gazzalî'ye göre kalan dokuz kategorinin hepsi arazdır[521]. Bu bakımdan Gazzalî varlığın her biri en yüksek cinsleri olan on şeye ıtlak olunduğuna kanidir. Bunların üstünde başka hiç bir cins kabul etmez[522]. Gazzalî bunların da hepsinin en genelinin varlık olduğuna ve fakat onun da cins olmadığına inanır[523]. Gazzalî bu 10 kategorinin bir şahısta toplanabileceğini bir misâlle şöyle açıklar: "Felân fakîh uzun boylu, esmer, felânın oğlu, evinde oturur, şu senede, öğrenir, öğretir ve saça sahiptir."

Gazzalî, mantıkî yönden böylece arazı inceledikten sonra, bilhassa "el-İktisad" da ontolojik yönden ele alır ve inceler. O, arazı tarif ederken şöyle söyler: "Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir zat'a muhtaç ise buna araz denir. Bu zat ya cisim veya cevher olur[524]. Hastalık, açlık, susuzluk gibi." yahut "varlığı başka bir şeyin varlığı için şart olmayan şey" arazdır[525].

Gazzalî'ye göre cevhere tekabül eden araz bazan cevher olur; meselâ insan için beyazlık böyledir[526]. Zira burada beyaz'ın mânâsı,

---

520 a.e., s. 302.
521 Gazzalî, Makasıd el-Felasife, s. 170; Miyar, s. 107-108, 328.
522 Gazzalî, Miyar, s. 107.
523 a.e., s. 108.
524 Gazzalî, el-İktisat, s. 23, 40.
525 Gazzalî, Miyar, 94.
526 Gazzalî, Miyar, s. 98.

beyazlığa sahıp olanın cevheridir. Aslında "cevher" sözünün mânâsı "beyaz" gibi değildir, zira beyaz esasen arazdır, Gazzalî bu inceliğe dikkati çekerek hatadan korunmak gerektiğine işaret eder. Araz'ın varlığı cevhere bağlı olduğu için, arazın cevherden, cevherin de araz'dan ayrılması imkânsızdır. Bu bakımdan Gazzalî'nin anlayışında bunlardan her birinin fiili diğerinin fiiline bağlıdır[527]. Bu sebeple araz kendi kendine değil, ancak cevher yardımıyla düşünülebilir. Gazzalî arazın varlığını, muayyen bir cevherin araz'ı olmaktan ibaret görür ve onun ilgili olduğu cevherden ayrılmasını düşünmenin, onun yokolmasını düşünmek olacağını iddia eder[528]. Gazzalî, cevher gibi araz'ın da bir yerde bulunması gerektiğine işaret etmekle birlikte[529] araz'ın hâdis olmasına rağmen yer değiştirmesinin bâtıl olduğuna dikkat çeker[530].

Gazzalî, cevherler gibi arazların da yokolduklarına kani olup, bununla da zatların bekasının tasavvur edilemiyeceğini kastettiğine işaret eder[531].



Gazzalî'nin cevher "öz" ve araz anlayışını böylelikle görmüş oluyoruz. Onun düşüncelerinden de anlaşılıyor ki; Gazzalî arazı önce mantıkî yönden inceliyor ve varlığın en yüksek cinsleri dediği kategorilerin ilki olan cevhere bağlı görünüşler olarak ele alıyor. Esas varlığı bir cins gibi kabul etmediğinden Gazzalî bu yüksek cinsleri varlıktan saymamakta, araza verdiği mantıkî mânâlarla suret'e bazı şartlarla "araz" diyebilmekte, bazan da onu cevher olarak görmektedir. Bu görüşlerden cevher kendi başına kaim olduğu halde, araz'ın cevher'e muhtaç olmasından onun cevherden daha çok hâdis ve cevher'in bir sıfatı olduğu, araz'ın bizzat değişmenin kendisi olduğu, bu değişmelerin var oluş'un tarzlarını teşkil ettiği, cevher arazlarla ortaya çıkabildiğinden, arazların yokolmasıyla cevherin de yokolacağı, cevherin devamının ancak bir dış tesir sebebiyle âlemin devamlı oluş içinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

---

527 Gazzalî, El-İktisat, s. 77.
528 el-İktisat, s. 36.
529 a.e., s. 29.
530 a.e., s. 40.
531 a.e., s. 37.

Gazzalî, felsefî ve bilhassa ontolojik yönden araz'ı ele aldığı zaman ise, cevherden olduğu gibi, arazı da boş ve soyut metafizik kavram olarak değil, âlemdeki değişmelerin bizzat kendisi olarak görmektedir. Böylece Gazzalî dış alemin varlığını inkâr etmediği gibi, onu olduğu gibi kabul etmiş olmakta cisim ve arazın müşahede yoluyla idrak edildiğini söylemekle de dış âlem ve eşya hakkında ampirist bilgiye önem verdiğini göstermektedir. Görülüyor ki Gazzalî varlık problemini ne sadece cevhere, ne sadece forma, ne de araza indirgemektedir. Fakat formu (sureti) da ayrıca kabul etmektedir.

Bu bakımdan şimdi onun madde-suret kavramları hakkındaki görüşlerini ve anlayışlarını tesbite çalışalım.

2 — Madde — Suret Anlayışı :

Alemdeki varlıkların meydana gelişinde genel varlık olarak bir madde var, bir de "Heyûlâ—Madde, hylé" denen ana madde var. Gazzalî bu iki kavramı biribirinden ayırır ve aralarındaki farka işaret eder:

Gazzalîye göre mutlak mânâda heyûlâ cevherdir. Bilfiil varlığı, ancak cismanî sureti kabul etmesi sonucu ortaya çıkar[532]. Yalnız bu suretler kendisinde mevcut olmayıp o sadece sureti kabule müsait bir güçtür. Gazzalî kendisinde olmayan her hangi bir şeyi ve yetkinliği (kemali) kabul etmek vasfına haiz her şeye "Heyûlâ" dendiğini söyler. Bir şey kendisinde mevcut olmayan bir şeye kıyasla "Heyûlâ" ve kendisinde mevcut olan bir şeye kıyasla da "konu" dur. Yanmakla meydana gelen külün sureti için, heyûlâ konu'dur. Şu halde konu, Gazzalî nazarında kendisi için her hangi bir yetkinlik'i kabul etme vasfına haiz her şeye denir. Yahut kısaca araz'ın mahallîne denir[533]. "Konu" kendisini mahal tutan şeye destek ve bizatihî varolunan her mahalle denmesine karşılık; "Heyûlâ" kendi zâtıyla var kılınmayan, bilâkis kendini mahal edinen şeyle varolan her mahalle denir[534]. Şu halde Gazzalî'de, heyûlâ'nın suret olmadan kendi kendine varlığı yoktur[535] ve varlığı mutlaka suretin bulunmasına bağlıdır. Bunun gibi suret de heyûlâ olmak-

---

532 Gazzalî, Miyar, s. 297.
533 Gazzalî, Makasıd, s. 142.
534 Gazzalî, Miyar, s. 298.
535 Gazzalî, Makasıd, s. 158.

sızın kendi kendine varolamaz. At, insan veya başka şekilde mutlak bir canlı tasavvur edilemiyeceği gibi, varlıkta da cisim suretini kazanmamış mutlak bir cismin bulunması mümkün değildir[536].

Bunun gibi cismî suret veya heyûlâ, bu cismin nevinin tamamlayıcı faslı kendilerine katılmaksızın mevcut olamazlar. Buradan da cismin suret ve heyûlâ gibi iki unsurdan mürekkep bir cevher olduğu ortaya çıkar. Yalnız Gazzalî'ye göre suret ile heyûlâ'nın terkibi iki ayrı varlığın bir araya getirilmesiyle değil, aklî bir terkib iledir[537].

Maddeye gelince; Gazzali'de madde bazan heyûlâ'ya eş bir mânâda kullanılır, bazan da başkasıyla birleşmesi sebebiyle organize olan (kemâli kabul eden) her konuya denir. Meselâ canlı sureti için "meni" ve "kan" böyledir[538]. Buradan da anlaşılacağı üzere Gazzalî bir organlaşma (taazzuv) bir tekâmül ve istihale kabul etmektedir. O, burada bir manada (ustukus), (Rükn), "konu", "unsur", "heyûlâ" ve "madde"yi eş-anlamlı olarak almaktadır[539].

Yalnız burada bir hususa işaret etmek yerinde olur: Gazzalî'de diğer her şey gibi madde de hâdis'tir ve Allah'ın yaratıcı kudretiyle meydana gelmiştir.

Gazzalî maddeye şekil veren, varlık kazandıran "suret"e altı ayrı anlam verir ve suretin bunlar arasında müşterek bir isim olduğunu söyler. Bu anlamlar şöyle sıralanabilir:

1) Nevi olup belli bir cins altındaki tür murad edilir ve ona itlak olunur. Bu mânâsıyla o nev'in tanımıdır.

2) Kendisiyle nev'in ikinci gelişmesini (istikmal) tamamladığı yetkinlik (kemâl) tir. Bu anlamıyle bir şeyde bulunan her mevcuttur, fakat bu mevcut ne o şeyin bir parçasıdır, ne de o şeyin varoluşu onsuz tam olur. Meselâ insandaki bilgilerle faziletler böyledir.

3) Bir şeyin nasıl olduğunu bildiren mahiyete de "suret" denir. Bu anlamda o bir şeyde bulunan her varlıktır; fakat bu varlık ondan bir parça değildir ve o şeyin nasıl olduğu nazara alınmadan varoluşu mümkün değildir[540].

---

536 a.e., s. 159.
537 Gazzalî, Makasıd, s. 162.
538 Gazzalî, Miyar, s. 298.
539 Gazzalî, Miyar, s. 299.
540 a.e., s. 297.

4) Bir mahallî meydana getiren hakikat Gazzalî'ye göre bu anlamıyla o başka bir şeyde bulunan bir varlıktır. Fakat ne o başka bir şeyden bir parçadır, ne de varlığı ondan ayrı olarak mümkün olabilir. Amma bu suretin kendi varlığı bilfiil hasıl olur; meselâ suyun maddesinde suyun suretinin meydana gelişi gibi. O ancak suyun suretiyle veya suyun sureti hükmündeki başka bir suretle fiilî olarak meydana gelir. Gazzalî "heyûlâ"ya tekâbül eden suretin bu suret olduğuna işaret eder.

5) Nev'i meydana getiren şeye de "suret" denir. Bu anlamıyla da "suret" her hangi bir şeyde, onun parçası olmaksızın bulunan varlıktır. Fakat nev'i suret'ten ayrı olarak meydana gelemediği gibi kendisinde o mevcut (suret) bulunmadan da her hangi bir varoluş (kıvam) mümkün olmaz. Ancak tabiî nevi onunla meydana gelir. Tabiî bir cisme verilmiş olan hayvan ve insan sureti bunun misalini teşkil eder[541].

Yine bu manada suret hususi bir tertib ile tertiblenmiş, birleşmiş ve meydana gelmiş cisimlerde hasıl olan görünüşün bütünü (hey'et)ne ıtlak olunan ortak bir isimdir[542]. Meselâ her biri etkemik ve cisim olan burun, göz, ağız ve yanak gibi.

6 — Maddeden ayrı olan yetkinlik (kemâl) ki buna da suret denir, Meselâ insan ruhu böyledir. Bu anlamıyla, ruh cismanî olmayan bir cüzdür.

Gazalî, bu altı anlamın içinde olarak, Allah'a cismanî mânâda suret denemiyeceğini iddia eder. Bunun sebebini de şöyle izah eder: Zira bütün cisimlerin, görünüşlerin (Hey'ât-suretler) yaratıcısı olan Allah her türlü benzerlik ve sıfatlardan münezzeh[543] tir, O, suret değil ve onun vericisi ve yaratıcısıdır. Gazzalî burada "Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı" hadisindeki suret'i cismanî mânâda anlamamak lâzım geldiğini söyler. Buradaki suretten muradın ne cisim, ne cisimlerdeki hey'et (görünüş), ne de tertip[544] olduğunu ilâve eder.

Gazzalî bunun bir başka sebebi olarak suretin heyûlâ'ya taalluk etmesini gösterir. Buna da maddenin yokluğu farzedildiği takdirde suretin yokluğunun da gerekli olacağını ileri sürerek[545] gerekçe gösterir.

---

541 a.e., s. 297.
542 Gazzalî, Ilcam el-Avam, s. 7, İstanbul, 1287.
543 a.e., s. 8.
544 a.e., s. 7.

Gazzalî buradaki suretten neyi kastettiğini de şöyle açıklar. Bu suretten murad zat'ın sureti değildir. Çünkü zat'ın sureti bir misal olarak tecellî etmesi dolayısıyladır. Gazzalî buna da şu misali verir. Nitekim Cebrail sahabeden Dihyet el-Kelbî ve başkaları suretinde görünmüştür. Fakat kendi suretinde bir veya iki defa görünmüştür. Cebrail'in Dihye suretinde görünmesiyle kendi zatı değişmemiş bilâkis kendi hakikatı ve sıfatı değişmeksizin baki kalmıştır[546]. Allah'ın Adem suretinde tecellisi de böyledir.

Gazzalî'ye göre baki olan mukaddes ruhun yani Peygamberlik cevherinin şekil, renk ve suret'ten münezzeh olması gibi, Allah'ın zatı da şekil ve suretten münezzehtir; fakat Onu bir takım tanıtıcı bilgiler kula, duyular alemindeki ışık vs. gibi güzel suretler vasıtasıyla ulaştırır. Bu bakımdan Gazzalî Allah'ın renginin, şeklinin ve suretinin olamıyacağı hususunda ısrar eder[547].



Yukarıdaki düşüncelerinden de anlaşılıyor ki; Gazzalî, heyûlâ ile maddeyi ayırıp heyûlâyı kompoze bir varlık olarak değil, sadece kendisinde mevcut bulunmayan bir yetkinliği, bir sureti kabul edebilen bir unsur, bir ilk madde olarak görmekte, heyûlâ'nın bilfiil varlığını surete bağlamakta, mutlak olarak bunların mevcut olamıyacağını söylemekle bilfiil varoluşa önem vermekte; suret ile heyûlânın bir araya gelmesinin aklî bir terkip ile mümkün olduğunu ifade etmekle maddî bir terkibi reddeder görünmekte; canlı sureti için "nutfe", ve "kan" ı madde olarak kabul ettiği için

---

545 Gazzalî, Makasıd, s. 211; el-Madnun bin alâ g. Ehlih, s. 6, 9; F. Tefrika, s. 6.

546/547 el-Madnun'u bih, s. 9, 6; F. Tefrika, s. 6.
Bu kitabın (el-Madnun'u bih. alâ gayri ehlih) Gazzalî'ye ait olmadığı hususunda Subkî, Makdisî ve daha bazı müelliflerin birlik halinde olduklarını İbn Teymiye'ye atfen, A. Bedevî zikrediyor. (Bk. Müellefât al-Gazzalî, Kahire 1961, s. 153, 154, 159). M. Bouyges ise Subkî, H. Halife, Murtaza ve C. de Vaux'yu zikreder. Diğer bazı müsteşrikleri de zikrederek mevcut araştırmalarla, gittikçe, kendisine karşı fikrin daha uygun geldiğini söyler. "Bk. Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali, edité par M. Allard, Beyrut 1959, s. 52-53, not 4). Bu sebeple biz de bu kitaptan ihtiyatlı olarak faydalandık. İslâm Ans. de ise Kasım Küfralı bu kitabın Gazzalî'ye ait olduğunu kabul ediyor. (Bk. İsl. Ans., Gazzalî Maddesi).

bir organlaşma ve tekâmülü benimsemektedir. O, maddeyi maddî sebep olarak görmekle birlikte ona bir prensip, bir arke gibi bakmamakta, maddede suret'in mevcut olmadığını söylemekle suret ve mahiyetin dışardan verildiğini kabul etmekte böylece denemeiçi (immanent-indimac) bir anlayışı benimsememekte, gayeyi suret'ten ayırmakta, maddenin hâdis olduğunu ileri sürmekle ona gayenin suret tarafından verilmediğini anlatmak istemekte, değişkenliği ve gerçekleşmede önceliği maddeye vermekte ve fakat suretin de değiştirme, gerçekleştirme vasfını kaldırmamakta, madde-suret birliği için varlığı ve varoluşu izaha çalışmaktadır.

Gazzalî sureti genel olarak cisimlerin bir görünüşü, bir yetkinlik olarak görmekle birlikte maddeden ayrı olarak "ruha" da suret demesi, onun varoluşta ruha ayrı bir yer ve değer verdiğini; Allah'ın sureti olamayacağını ve Ona suret denilemiyeceğini ileri sürmesi Gazzalî'nin madde sureti varlıkta ve varoluşta ileri gelen birer vasıta olarak kabul ettiğini ortaya koymakta ve "suret" diye bir büyük problemi olmadığı anlaşılmaktadır.

3 — Güç — Fiil Anlayışı :

Madde ve Suret'in birleşmesiyle veya madde olmaksızın sadece suret ile varlığın meydana gelişini daha iyi anlıyabilmek için Gazzalî'nin güç (kuvve) ve fiil anlayışını da ele almamız gerekmektedir. Zira güç ve fiil ile varlığın oluşunun izah tarzı Gazzalî'de mevcuttur. Çünkü o, Aristo metafizik'inin hatta fizik'inin İslâmi anlayışa uymayan taraflarını almamış, onları tenkit ve tashih etmiştir. Gazzalî, Aristo'nun Fârâbi ve İbni Sina'nın nakilleriyle kendisine ulaşan bütün felsefesini üçe ayırır. Bunlardan bir kısmının küfrü gerektirdiğini, bir kısmının bid'atı, bir kısmının da esasında inkârı gerektirmediğini[548] söyler.

Gazzalî, "Makasıd el-Felasife" sinde güç ve fiil meselesini ele almakta ise de biz daha çok "Miyar el-İlm" indeki söylediklerine önem veriyoruz. Bu kitapta ileri sürdüğü fikirlerine uygun olanları "Makasıd"da aradığımızı daha önce belirtmiştik. Zira Miyar el-İlm tamamen kendi fikirlerini ve mantık anlayışını, ötekisinin de filozofların niyet ve maksatlarını izah için yazılmış olduğu malumdur.

---

548 Gazzalî, el-Munkız, s. 12,Kahire, 1303.

Gazzalî, önce gücün ne olduğunu anlatmak için onun tarifiyle başlar, ve gücü "değişmenin prensibi ve başlangıcı" olarak tarif eder. Gazzalî gücü ikiye ayırır: Pasif ve aktif. Pasif olan tesir alıcı bir durumdadır. Aktif olan ise tesir eder bir durumdadır. Buna da bu sebeple fiilî güç veya fail güç denir. O, güçe üç ayrı mânâ verir: 1) Güç bir şeyden fiil veya infialin çıkması caiz olan şeye; 2) Başka bir şeye destek olan bir şeye[549]; 3) Aynı zamanda değişken veya sabit olan bir şeye denir.

Gazzalî, pasıf olan gücün belli ve tek bir şeye yönelmiş olarak mahdut olabileceğini; meselâ kendisinde kabul ve muhafaza gücü birlikte bulunan mum'un aksine, belli bir şekli kabul etmekteki suyun gücünün böyle olduğunu, suyun bu kabulü muhafaza etmediğini söyler. Bir tesiri kabule istidatlı olmak demek olan pasif güç, ona göre bir şeyde, iki zıt şeye nisbetle bulunabilir ve zıt tesirleri olabilir: Mum'un ısınma ve soğumayı kabul etmesi gibi. Aktif güç ise tek ve belli bir şeye yönelir. Ateşin sadece yakma gücünün olması gibi. Aktif güç bazan başka bir çok şeylere de yönelebilir: Çeşitli şeylerdeki serbest güçler böyledir. Bu güç bir çok şeye karşı bir şeydeki istidat olabilir[550], fakat bunların bir kısmı diğer kısmına sadece vasıta olur. Pamuğun eğrilme ve bükülme suretiyle elbise şeklini kabul etme istidadı ve gücü gibi.

Gazzalî, güç sözüne bakıp, istidat anlamına gelen güç ile fiilin karşısındaki güc'ü karıştırmamak gerektiğine dikkati çeker ve sebebini de şöyle anlatır: "Zira kuvve bir şeyin varlığı, var olmadan önceki imkânından ibarettir"[551]. Bu böyle olduğu müddetçe de bir şey güç halinde mevcuttur, denir. Gazzalî buna şu misali verir: Meselâ içki sarhoş edicidir denilince, onda sarhoş etme özelliği halen yoktur; fakat bilkuvve vardır, mecazen böyle söylenir. Fakat içkinin sarhoş etme vasfına daima sahip olması mümkündür. Gazzalî bu bakımdan iki kuvveyi ayırmak gerektiğine inanır.

Bunların arasındaki farkın çok olduğunu belirtir. Bu farkları onun şöyle tesbit ettiğini görüyoruz: 1) Fiilin karşısında olan güç, bir şey ne kadar bilfiil olursa olsun, son bulur. Potansiyel halindeki ise aktif olacak şekilde daima mevcut olarak kalır. Bu

---

549 Gazzalî, Mıyar, s. 332.

550 a.e., s. 333.

551 Makasıd, s. 200.

varlığın bir imkânı olarak kendisinin içinde bulunacağı bir madde ve mahalle ihtiyaç gösterir. 2) Aktif güç ancak muharrik bir prensip vasfını taşır, halbuki diğeri çoğu zaman pasif durumda olup her türlü tesire kapısı açıktır. 3) Aktif gücün karşısındaki güç (istidat), gelişme (istihale), yahut oluş (kevn) yahut da hareketin tesir almayan bir prensibe nisbeti mânâsına gelir.

Halbuki Gazzalî'nin nazarında diğer gücün karşısındaki varlık cinsinden meydana gelmiş her şeye vasıf ve varlık kazandırır[552].

Öyleyse Gazzalî'nin anlayışında güç, bir nesnenin istidat ve kaabiliyeti ve bir mahallî kabule müsait olması anlamını taşır[553]. Fiil ise onun gerçekleşip zaman içinde fiilen varlık haline gelmesi demek oluyor. Fiil haline gelen bir şeyde kuvve olarak bir şey kalmadığından Gazzalî fiil'den hasıl olan varlık'ı anlıyor[554]. O, gücü ikiye ayırdığı gibi aktif gücü de "tabiî güç" ve "iradî güç" diye ikiye ayırır. Birinciye ateşin yakma, ikinciye ise insanın hareket ve sükun gücünü misal verir.

Bu fiil haline geliş Gazzalî'nin düşüncesinde tabiat aleminde böyle olduğu gibi, manevî yani ruhlar aleminde de böyledir. O bunun misalini insandan alır. Meselâ insan nefsi bazan kuvve halinde düşünücü olur, sonra fiil haline geçer. Bunun sebebini de şöyle açıklar: Kuvveden fiile çıkan her şey bilfiil akıl sebebiyle çıkar. Burada mevcut olan bir sebeb bizim ruhlarımızı makullerde kuvveden fiile çıkarır[555]. İşte bu sebep aklî suretlerin verilmesindeki sebeptir ki kendisinde mücerred aklî suretlerin prensipleri vardır. Ve kendisi böylece bilfiil düşünücü olur.

Diğer taraftan Gazalî ruhların derinliğinde birikmiş bilgi ve ilimlerin de kuvve halinde olduğunu, bunların topraktaki tohum, denizin dibindeki cevhere benzediğini söyler. Ona göre öğrenme, bu kuvve halindeki şeyin kuvveden fiile geçmesini istemektir. Öğretme ise onu kuvveden fiile çıkarmaktır. Güç halindeki ilim tohum gibidir, fiil halindeki ilim ise bitki gibidir[556].

Gazzalî güç ve fiil konusunda bu düşüncelerini ileri sürerken Allah'ın yaratıcı ve fail olduğunu, O'nun kendisinin bizzat fiil ola-

---

552 Gazzalî, Miyar, s. 333.

553 a.e., s. 333.

554 Gazzalî, Makasıd, s. 200.

555 Gazzalî, Mearic el-Kuds, s. 103, tarihsiz.

556 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniye, s. 4, Kahire, 1328.

mıyacağını, ateş ile pamuğun bir araya gelişlerinde ateşin yakma gücünün ancak Allah'ın kanunu ve iradesi gereğince meydana geleceğini, bu irade ve kanun altında gücün fiile dönüşebileceğini[557] ilave eder.



Gazzalî'nin güç ve fiil hakkındaki bu düşüncelerinden; onun gücü değişmenin prensibi saymakla, değişmenin güçten başladığını, güçü değişmeyi gerektiren bir imkân olarak gördüğünü, güce verdiği üç anlam ile değişkenlik ve sabitliği de ona izafe ettiğini, fiil'in karşısındaki gücü açığa çıkarak ondaki imkânı aldığı için oluşda sürekliliği fiil'in temin etmediğini, insandaki güc'e "iradî" demekle canlı varlıkta gücün fiile dönüşmesinde akıl ve irade'nin rolünü ortaya koyduğunu; "tabiî güc"ün tabiî olarak, Allah'ın kanununa göre zorunlu bir şekilde fiile dönüştüğünü, güç ile istidadı ayırmakla birine aktiflik diğerine de pasiflik isnat etmiş olduğunu, birine hareket ettirme diğerine hareket etme ve değişme vasfı verdiğini görmekteyiz. Ayrıca ifadelerinden güc'e öncelik tanıdığını; bununla da âlemde "yoktan yaratma"yı kabul ettiğini, âlemdeki maddî varlıkların meydana gelişlerinde olduğu gibi manevî varlıkların, ruhların varoluşlarında, canlı varlığı meydana getirişlerinde de etken sebep olan bilfiil aklın esas rolü oynadığını, bilfiil aklı aklî suretleri veren sebep olarak kabul ettiğini, böylelikle de bilfiil akl'ın düşüncede ve insan bilgisinde tesirli olduğunu anlamaktayız. Zira ona göre bütün bilgiler nefsin derinliğinde gizlidir, ve küllî nefis insana çok tesir etmesi sebebiyle bu gizli bilginin ortaya çıkmasına imkân verir[558].

Ayrıca Gazzalî ateşin yakma fiilinin tabiî olarak ceryan edişinde Allah'tan başka bir mani olamıyacağını ve Allah'ın sırf fiil olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Burada Gazzalî'nin dinamizmi eşyaya ve unsurlara şartlı olarak tahsis ettiğini görüyoruz.

4 — Yokluk:

Güçten fiile geçişin yahut varoluşun karşılığı olarak yokluk'un Metafizik'te mühim bir yer tutması ve Gazzalî'de Allah'ı yoktan yaratmak kudret ve sıfatının kabul edilmesi sebebiyle yokluk (adem) hakkındaki Gazzalî'nin görüşlerini tesbite çalışalım.

---

557 Gazzalî, Miyar, s. 334.
558 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniye, s. 124.

Gazzalî'nin düşüncesinde yokluk ne mânâya gelir? O, adem'i değişmelerin (havadis) prensiplerinden biri olarak görür ve "bir şeyin, kabul etmesi ve onda bulunması şanından olan zâtının o şeyde olmaması"[559] diye tarif eder. Burada bir şeyde varolması gereken şey, Gazzalî'ye o şeyin özü "zâtı" dır. Ve özü olmayan şey var olamıyor, daima adem'de kalıyor yahut var oluşdan önce olduğu için başka tabirle, varoluş öze bağlı kalmakta devam ediyor. Bunun için Gazzalî yokluk'un başka bir şeyin varlığından olan değil yalnızca bir konu'dan olan bir şeyin yokluğu olduğunu söyler[560]. Meselâ hareketin yokluğu sükûndur, yahut başka bir renk meydana gelmeksizin siyahın yokoluşu düşünülürse bu, bir adem olur. Fakat kırmızı veya beyaz renk meydana gelse bu siyahın yokluğuna ilâve bir varlık olur. Öyleyse adem bir şeyin ortadan kalkmasıdır. Bunun zıddı da bu şeyin ortadan kalkmasıyla hasıl olan varlıktır. Gazzalî yokluğun illet'inin varlığını kabul eder. Ve onu şöyle tesbit eder: Meleke (kuvve) adem'in sebebi tek bir sebebdir; bu tek sebeb mevcut olursa meleke zarurî (vacib) olur, o kaybolur veya yokolursa adem vacib olur. Şu halde adem'in illeti, Gazzalî'ye göre, varlığın illetinin yokluğudur[561]. Meselâ sükûn'un illeti hareketin illetinin yokluğudur.

Gazzalî, yokluğa hadislerin prensiplerinden biri derken, hâdis sözüyle neyi kastetmektedir? O, "el-İktisad" da belirttiğine göre "hâdis" sözüyle "yok iken var olan şey"i kastetmektedir[562]. Böyle bir şeyin yok iken var oluşu Gazzalî nazarında, ya muhaldir veya mümkündür. Muhal olmasını Gazzalî imkânsız görür. Çünkü muhal ona göre asla varolamaz. Bu varoluş mümkün ise bununla Gazzalî varolabilen şeyi kastetmektedir. Onun muhakemesine göre bu varolabilen şeyin varlığını yokluğuna tercih edecek birisi olursa, varlıkla yokluk yer değiştirir. Gazzalî bu tercih eden şey'den de sebebin kastedildiğini söyler. Öyleyse Gazzalî'nin anlayışında varlığı yokluğa tercih edecek bir sebeb bulunmadıkça, yokluğu devam eden bir yok, varlıkla yer değiştiremez[563].

Burada hâdis olan her şey yok iken varolduguna, ve yine yok olabileceğine göre Gazzalî kadîm olan şeyin de yok olmaması ge-

---

559 Gazzalî, Miyar, s. 303.
560 Gazzalî, Makasıd, s. 185.
561 a.e., s. 186.
562 Gazzalî, el-İktisad, s. 26.
563 Gazzalî, a.e., s. 26.

rektiğine inanır. Ona göre kıdemi sabit olan bir varlığın yokluğu imkânsızdır. Eğer o yok olsaydı yokluğu başka bir sebeble muhtaç olurdu. Çünkü yokluk, bu takdirde varlığın kıdem'de devamından sonra arız olurdu. Halbuki arız olan şey de Gazzalî'ye göre bir sebebe dayanır.

Yokluğun varlıkla yer değişmesi tercih edici bir sebebi gerektirdiği gibi varlığın yoklukla yer değiştirmesi de Gazzali'nin anlayışında yokluğu tercih eden bir sebebi gerektirir. Bu sebebi, Gazzalî'de ya yokeden bir fail veya kuvve yahut varlık şartlarından birinin eksilmesi olarak tesbit ediyoruz[564]. Gazzalî yok etmeyi, bir kuvvete yüklemenin imkânsızlığını ileri sürer. Çünkü varlık, onun düşüncesinde kudretten hasıl olması caiz olan sabit (değişmeyen manasına değil) bir şeydir. Kudretli olan varlığı kullanmakla bir şey yapmış olduğu halde, Gazzalî yokluğu bir şey olarak kabul etmez[565].

Buna karşılık acaba yokluğa tesir eden (onu kullanan) bir şey yapmış olur mu? Gazzalî bu soruya "evet" denirse bunun imkânsız olacağını, zira "nefy"in bir şeyde olmadığını kaydeder[566].

Bununla birlikte Gazzalî'nin düşüncesinde yok etmek (idam) ve varetmek (icat)ın Allah'ın mutlak iradesiyle hasıl olduğunu unutmamak gerekir. Gazzalî bu bakımdan varlık'ı (vücûd) yokluk'tan daha hayırlı ve daha yüksek saymaktadır[567].



Demek ki Gazzalî varlık'ın karşılığı olarak yokluk'u bir şeyin zâtının olmaması şeklinde kabul etmekte, bu düşüncesiyle varlık'ın sebebinin ortadan kalkmasını yani zât (öz)ın yokluğunu yokluk (adem) olarak kabul etmekte, varlığın illetinin yokluğunu adem'in illeti gibi göstermekle de yokluğu varlığı değil sebebe irca etmektedir. Gazzalî yokluğu varlığın karşısına koymakla ve onu değişmelerin prensibi (illeti) olarak kabul etmekle bir diyalektiğin içine girmektedir. O, aynı zamanda, hâdis olan bir şeyin yoktan varolması yine onun yok olabileceğini gösterdiği için, kadîm olan ebedî ve sonsuz olmakta, hâdis olan ise bazan ebedî olabilmektedir.

---

564 Gazzalî, İhya, I, s. 166.
565 Gazzalî, el-İktisad, s. 36.
566 Gazzalî, el-İktisad, s. 36.
567 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniyye, s. 6.

5 — Dört Sebep Nazariyesi :

Gazzalî Metafizik'inde alemi teşkil eden unsurların neler olduğunu görmüş bulunuyoruz. Şimdi bunların var oluşa geçebilmeleri için gereken dinamizmin verilmesini ve bunun hangi sebepler tarafından yapıldığını görelim.

Gazzalî, Fizik ilimlerin alemdeki basit ve bileşik cisimleri, bunların değişme, istihale ve imtizac etme sebeplerini tetkik ettiğini[568] kaydeder. Bunu O, bir tabibin insan cismini, mühim ve talî uzuvlarını, mizacının değişme sebeplerini araştırmasına benzetir.

Gazzalî, "el-İktisad" da sebepsiz olarak bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu bildiriyor[569]. Bundan önceki yokluk bahsinde gördüğümüz gibi, Gazzalî "sebep" kelimesiyle "varlığı yokluğa tercih eden"i kastetmektedir[570]. Böylece varlığı, yokluğun devamına tercih edecek bir sebep bulunmadıkça, yokluğu devam eden bir yok, varlıkla yer değiştiremiyecektir. Bu bakımdan bir şeyin yoktan var olmasını sağlayan sebebleri biraz daha yakından tanımak gerekmektedir.

Gazzalî, bir varlığın meydana gelişinde dört esas sebep kabul ediyor: "Mearici'l-Kuds" de bu dört sebebi, Ruh-beden münasebetini ve ruhun ebediliğinin aklî delillerini açıklarken belirtiyor. "Miyar el-İlm" de ise "İllet" kelimesine verdiği dört çeşit mânâyı izah ederken açıklıyor. Ona göre bu dört mânâ şöyledir:

1) Sebep hareketin prensibidir ki, bu bir şeyin varoluşundaki sebeptir. Sandalyenin yapılışında marangozun, çocuğun oluşunda babanın sebep oluşu gibi.

2) Sebep kelimesi madde mânâsına gelir ki, bunun varlığı bir başka şeyin var olması için zaruridir. Ağacın sandalye için hayız kanı ve meninin çocuk için zarurî madde olması gibi. (Gazzalî, Mearic'de put için bakırın esas madde olmasını misal veriyor)[571].

3) "Suret" mânâsına gelir ki bu her şeyin tamamı olup surî sebep adı verilir. Meselâ karyola yapmak için karyolanın şekli, ev için evin biçimi böyledir.

---

568 Gazzalî, el-Munkız, s. 41, A. Subhi Fırat terc. İstanbul, 1972.
569 Gazzalî, el-İktisad, s. 84.
570 a.e., s. 26.
571 Gazzalî, Mearic, s. 97.

4) Önce "tesireden" gaye (el-Gayet el-Bâise), sonra da onun gerçekleşmesi anlamına gelir. Meselâ evde ikâmet etmek emeli ve divanda oturmak için ev ve divanın bu gayeye uygun yapılması böyledir[572]. Böyle bir gaye olmasa idi Gazzalî, marangozun marangoz olamıyacağını iddia eder[573].

Gazzalî bunlara Mearic'de fail sebep, maddî (kabil) sebep, surî (formel) sebep ve kemâlî (gaye) sebep adlarını vermektedir. Her iki kitapta da fail (etken) sebebi öne almakta ve "bir şeyin varlığını veren sebep" olarak görmektedir. Bu son iki sebep burada da dış sebeplerdendir.

Gazzalî ayrıca bu dört sebebin herbirinin "Niçin" sorusuna cevap teşkil ettiğini söylüyor ve her birisine ayrı ayrı misaller vererek şöyle izah ediyor:

1) Hareketin başlangıcı olarak, "Emir filâna karşı niçin harb etti?" sorusuna "çünkü o, onun memleketini gasp ve yağma etti" diye cevap verilir. Burada "Gasp-Nehib" hareketin başlangıcı ve fail sebebidir. Yahut "bu adam niçin öldürüldü?" denilince; "çünkü o zina etti, irtidat etti" diye cevap verilir ki burada da zina veya irtidat fail sebep olur ve fakihler de çoğunlukla buna "sebep" derler.

2) "İnsan niçin öldü?" sorusuna; çünkü o, birbirine zıt, birbiri ile uylaşmayan, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi şeylerden mürekkepti, cevabı ölümde maddî sebebi[574] izah ediyor.

3) "Suret" mânasına gelince! bunda var olan şeyin dayanağı (kıvam) vardır. Çünkü divan ağaç kısmıyla değil, suretiyle divandır. İnsan da cismiyle değil yine suretiyle insandır. Bütün eşyanın çeşitliliği madde ile değil, şeklî görünüşleriyledir.

"Bu nutfe niçin insan oldu?" sorusuna Gazzalî "insanlık sureti hasıl olduğu için" şeklinde cevap verileceğini kaydeder.

4) Bir şeyin sebebi olan "gaye" ye gelince, "azı dişleri niçin hasıl oldu?" sorusuna verilen "onlar, öğütmek için hasıl oldu" cevabında "öğütme" Gazzalî'ye göre "gaye" sebep olmaktadır.[575]

---

572 Miyar, s. 258.
573 a.e., s. 331.
574 Gazzalî, a.e., s. 259.
575 a.e., s. 260.

O, bu dört sebebin hepsinin, sebebi olan her şeyden biraraya geldiği yalnız bunlardan maddî ve fail sebebin mevcut olduğu halde bir şeyin varolması gerekmediği kanaatını ileri sürer[576]; ve buna marangozun ve ağacın bulunmasıyla divan'ın hasıl olmamasını misal verir. Fakat bir suretin ve bilfiil bir gayenin mevcut olması halinde bu divanın meydana geleceğini ilâve eder.

Bir sebebin neticesi olarak meydana gelen varlığı (malûl-eser), Gazzalî şöyle tarif eder: "Bilfiil varlığı başkasının varlığı sebebiyle olan ve bu başkasının varlığının da kendi varlığından olmadığı her zât eser (malûl) dir[578]. Gazzalî sebep ve neticenin yani illet ve malûl'ün varlıklarının biribirlerine bağlı olduğuna, birisi var olunca diğerinin de var olacağına, biri yokolunca ötekinin de yokolacağına[579], yalnız bu yokolmanın bütün sebepler zincirini kapsamadığına, burada belirli bir sebebin yokluğunun farz edilmesiyle eserin (müsebbeb) mutlaka yokolması gerekmeyip sadece o sebebin neticesinin yokolması icap ettiğine inanır[580].



Görülüyor ki Gazzalî varoluşu izah için dört sebebe ait düşüncelerinde etken sebebi hareketin prensibi olarak, gerçekleşme bakımından başa almakta ise de, varlığın meydana gelişini izahta esas rolü ve önceliği gaye-sebebe vermekte; onun gerçekleşme bakımından en sonda olmasını önemsemeyip, gerçekleştirme yönünden ona öncelik tanımakta, marangozun mevcudiyetini gaye sebeple izah ederken etken sebebin varlığını gayeye bağlamakta, gayesi olan her şeyin noksanlığını gidermek için çalıştığını kabul etmekte, bunda surî ve gaye sebebin önemine dikkati çekmekte, fakat bu sebebi iki esas sebebe irca etmek gayretine düşmemekte, ve bir deneme-içi anlayışı benimsememektedir.

Ayrıca Gazzalî varlıkların meydana gelişinde sebep-netice bağı olduğunu kabul etmekle birlikte, bir sebebin yokolması halinde neticenin mutlaka yokolacağı anlayışını reddetmekte, bu yok olmanın sebepler zincirini baştan sona kapsamadığını ileri sürmektedir.

---

576 a.e., s. 332.
577 a.e., s. 261.
578 a.e., s. 293.
579 a.e., s. 294.
580 Gazzalî, el-İktisat, s. 223.

6 — Gayelilik — Zaruret ve Sebeplilik :

Şimdi biraz da illet ile illetli (malûl) yahut sebep ile netice arasındaki bağ üzerinde Gazzalî'nin ileri sürdüğü görüşlerini ele alalım.

Aristo'da sebep ile netice arasındaki bağ zarurî olduğundan illetsiz bir malûl meydana gelemiyordu. Ali Sami Neşşer Eş'arî kelamcılarının bu fikri benimsemeyip illiyet bağını inkâr ettiklerini kaydeder[581]. Fakat Es'arî mektebinin en büyük temsilcisi olan Gazzalî bu determinist anlayışın dinî sahaya tatbikinden büyük tehlikeler gördü ve selefleri gibi bu zaruret bağını inkâr etmedi; fakat bu zarureti kaldırdı. Ona göre sebeple netice arasındaki bağlantı bir zaruret bağlantısı değil, sadece bir "alışkanlık" bağlantısıdır.

Gazzalî filozofların her mebde ve mahallin bir tabiatı ve vasıf olduğunu, onları bu tabiat ve vasfın getirdiği şeyi yapmadan edemediklerini meselâ ateşin tabiî olarak yakıcı, pamuğun da tabiî olarak yanıcı olduğuna dair iddialar ileri sürdüklerini kaydeder ve bunların herhangi bir şekilde bir araya gelince birinin yanması, diğerinin yakmasının zarurî olduğundan ateşin ihtiyarî olarak değil, tabiatından dolayı yani tabiî olarak fail ve yanmanın sebebi olduğunu söylediklerini[582] ilave eder. Gazzalî'ye göre filozofları böyle bir neticeye götürecek bir zaruret gösterilemez; onların ulaştıkları bu sonuçlar matematikteki sonuçlar gibi kesin ve zarurî değildir.

Gazzalî, felsefecilerin bu fikirlerine itiraz eder ve kendisi bu hususta şu düşünceleri ileri sürer: Yanmanın esas sebebi, faili ateş değil fakat doğrudan doğruya veya melekler vasıtasıyla pamuğu karartarak, cüzlerini ayırıp onu kül haline getirmek suretiyle, Allah'tır. Çünkü ateş cansızdır ve cansız bir şeyin de fiili olamaz[583]. Gazzali'ye göre ateşin fail olduğuna pamuğun yanmasını gözlemlemekten başka bir delil yoktur. Halbuki gözlem sadece ateşle yanmanın meydana geldiğine delalet eder; yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delâlet etmez[584]. Çünkü Allah'tan başka hakiki fail ve illet yoktur.

---

581 Ali Sami el-Neşşer, Menahic el-Bahs, s. 158 vd. 2. Bsk. Kahire, 1967.
582 Gazzalî, Tehafut, s. 226. Kahire, 1955.
583 ve
584 Gazzalî, Tehafut, s. 226.

Gazzalî bir şeyin bir şeyle beraber bulunmasının, o şeyin o bir şey sebebiyle meydana geldiğine delalet etmiyeceğini, aynı zamanda olan hadiseler arasında da, her zaman bir sebep-netice münasebetinden bahsedilemiyeceğini iddia eder.

Gazzalî hakikî failin, iradesiyle iş gören ve meselâ pamuk ateşle karşılaştığı zaman iradesiyle yanmayı yaratanın Allah olduğunu; Allah bu iradeye sahip olduğuna göre, aynı iradeyle yanmayı yaratmamasının da mümkün olduğunu savunur ve Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman yanmasını buna örnek gösterir. Gazzalî kendisini talk tozuna bulayan kimsenin, ateşten müteessir olmadığını bunu bilmeyen birisinin hadiseyi inkâr edeceğini, nitekim Hz. İbrahim'in yanmadığını inkâr eden kimsenin talk tozunun tesirini bilmeyen kimse gibi olduğunu[585], halbuki Allah'ın kudretinde olup bilmediğimiz pek çok şeyin bulunduğunu söyler[586] ve olageldiği üzere sebep denilen şeyle netice arasında bir zaruret bağı olmadığını[587] iddia eder.

Gazzalî, sebep - netice bağının zaruretini kaldırınca ölülerin dirilmesini, asa'nın yılan olmasını da mümkün görmekte ve bunu maddenin çeşitli suretleri kabul etmeye müsait olmasıyla izah etmektedir. Gazzalî maddedeki bu kabulün eskiden beri olageldiği için uzun bir müddeti gerektirdiğini söyler ve buradan mucizenin imkânına bir kapı açar: "Halbuki bu müddetin çok kısa olduğu zaman mucizenin doğmasını Allah'ın kudreti dahilinde"[588] görür.

Gazzalî zaruret bağını kaldırınca "ard arda gelen bir takım olaylar zincirinin ve tabiat olaylarının, zaruri ve vacip değil, mümkün olduğu"nu kabul etmekle sebep - netice arasındaki bağı normal bir "alışkanlık bağı" olarak nitelemekte, tabiat kanunlarını zarurî varlığın tezahürleri olarak kabul etmekte ve bu olayların "böyle olagelmeleri'ni zihinlerimizde kuvvetle meydana gelmiş olmaları"na bağlamaktadır.

---

585 a.e., s. 229, 232.

586 Bu sözleri Hume'un alemde tesadüf olmadığı halde her hangi bir olayın hakikî sebebi üzerindeki bilgisizliğimize dair düşünceleriyle karşılaştırılabilir. (Bk. D. Hume, İnsan zihni üzerine araştırma, 2. Bsk. s. 85, İstanbul 1974, Selmin Evrim tercümesi).

587 Tehafut, s. 224.

588 a.e., s. 232, 234.

Böylece Gazzalî mucizeyi meşrulaştırıp aklî olarak izaha çalışmaktadır. O, Allah'ın her şeye kadir olduğunu söylediğimizde Allah mümkün olan her şeye kadirdir fikrini kastettiğimizi ileri sürer ve muhal'i "kendisine kudret taalluk etmemiş olan şey", "bir şeyi nefyi ile isbat" diye tarif eder[589]. Gazzalî'nin birinci tarifi eşyadaki, ikincisi ise aklî muhal ile ilgilidir. O bu muhal anlayışiyle bir zarureti kabul edip ilâhi iradeye bir sınır çizer görünmektedir.

Görülüyor ki Gazzalî tabiat olayları arasındaki mevcut münasebeti Allah'ın kanununa uygun görmekte ve sebep-netice arasında bağıntı zarurî olmadan da, bu münasebetlerin aynı tarzda devam edebileceklerini, meselâ yemekle doymak, içmekle kanmak, ateşle yanmak, başın kesilmesiyle ölüm, güneşin doğmasiyle ışık arasındaki sebeplik bağıntılarının zaruri değil alışılmış bağıntılar olduğuna tam olarak kanaat getirmekte, bunların sadece adî illetlerden olup esas düzenleyicinin Allah olduğuna inanmaktadır.

Gazzalî, tabiattaki illet-eser arasındaki bağıntının zaruretini kaldırırken kendisinden önceki müslüman kelâmcılardan faydalanmıştı. Bunu yaparken de o şu iki gayeyi güdüyordu: Dr. el-Haşimî bu gayeleri şöyle tesbit ediyor: 1 - Halkı tabiat ilimlerinin doğuracağı tehlikelerden sakındırmak. Çünkü tabiat alemindeki zaruret, ilâhi kudretin sınırlandırılmasına, bu da mucizelerin vukuunun imkânsızlığına, bu ise dinen bedihî olan hakikatların inkârına yol açmakta idi. 2 - Halkı, bâtınî zevk vasıtasiyle dinî itikatları benimsetmeye yöneltmek[590].

Geniş mânâsıyla kainat nizamının ve tabiattaki gizli kuvvetlerin keşfi anlamına gelen illiyet prensibi, zamanla sert bir determinizme dönüşmüş ve bir nevi agnostisizm şeklini almıştır. Bu ise Ömer Ferruh'a göre kaza ve kaderle çatıştığı için Gazzalî tarafından kabul görmemişti[591]. Neticede Gazzalî tabiî illiyetin yerine ilâhî illiyeti kabul etmiştir. Fakat bu kabul geri plânda bir kabuldür. Zira o önce yakın sebep kabul etmektedir[592] Bununla birlikte o düşüncesinde tabiî illetlerin kendiliğinden bir fiilinin ola-

---

589 Gazzalî, Tehafut, s. 235.

590 M. el-Haşimî, el-İlliyye ve'l-İttifak fi ra'yi el-İmam el-Gazzalî, Gazzalînin 900 ncü doğum yılını anma töreninde sunulan tebliğ. (Bk. Ebu Hâmid Gazzalî, Teb. No: 12, s. 293, Kahire, 1962).

591 Ömer Ferruh, Tarih el-Fikr el-Arabî, s. 406, Beyrut 1962.

592 Gazzalî, İhya, III, s. 21.

mıyacağı ve âlemde de illetler ve malûller silsilesinin ilânihaye devam edemiyeceği fikrini benimsemediğinden, geri plânda tek bir failin ve illetin bulunduğu, bunun ancak Allah olduğu ve Tevhid'in mânâsının da bu olduğu[593] düşüncesindedir.

Deterministler tabiattaki mutlak iradeyi ve hürriyeti kabul etmediklerinden, Allah dahi hür sayılmazdı. Quadri Gazzalî'nin bu fikrin aşılması zaruretine inandığını kaydeder[594]. Gazzalî bu noktadan hareket ederek Allah'ın mutlak hakim olarak salt iradeye sahip olduğunu ve bu iradesiyle de her şeyi seçip, istediği şekilde tayin ettiği kanaatına ulaştı. Buradan da insan iradesi ve hürlüğü meselesine geçerek insanın cüzi iradeye sahip olduğunu ileri sürdü. Cüz'i irade kabul edilmediği takdirde, ona göre insan mesuliyetinin bir mesnedi olamazdı. O, bu açıdan düşünerek hür insanı nefsine mutlak hakim olan kimse diye tanımladı[595]. Nefse hakim olmak ise irade gücüne dayanır. Gazzalî, insan hürriyetinin, hadiselerin "sebebleri" tarafından tayin edilmediğini, öyle olursa hüriyetin ortadan kalkacağını, insan faaliyetlerinin bir takım "sebebler"e dayanmakla birlikte bunların "illet" denilen varlık sebeblerinden ayrı olduğunu müdafaa eder. Tabiat olaylarının sebebleri ile insanî fiillerin sebeblerini birbirinden böylece ayıran Gazzalî insanî fiilleri insan iradesine bağlayarak bu fiilleri o iradenin tayin ettiğini, fakat ilâhî iradenin tecilli ettirdiğini kabul eder. Gazzalî bu noktada insan irade ve hürriyetine açık kapı bırakmak için illetler zincirini bir noktada kesmektedir.

Gazzali'nin sebeb-netice münasebeti ve sebeblik meselesi hakkındaki görüşünü, kısaca tesbit ettikten sonra Gayelilik hakkındaki görüşlerini de tesbit edelim:

Gazzalî, gaye sebebin bir şeyin meydana gelişinde esas âmil olduğunu söylemekle ve gaye-sebebi formel ve etken sebebe indirgemekle[596] gaye-sebebe varoluş ve evrimde daha büyük bir yer vermekte, varoluş'u buna bağlamakta, bu sebeb dıştan bir sebeb olduğu için, dolayısıyla dış gayeliliği yani deneme-dışı (Transcendant) bir anlayışı kabul etmiş olmaktadır. (Bk. Dört Sebeb Nazariyesi).

---

593 M. Sabit el-Fendî, Min Felsefet el-Din Ind el-Gazzalî, Teb. No. 2; a.g.e., s. 102 vd.

594 G. Quadri, La Philosophie Arabe dans L'Europe Médievale, s. 126, Paris, 1947.

595 Gazzalî, Mizan el-Amel, s. 16, Mısır, 1328.

596 Gazzalî, Miyar, s. 331.

Gazzalî, alemin üstün ve mükemmel bir nizam üzere yaratıldığını, onun istenen bir gaye için birbirine yardımcı uzuvlardan terkib edilmiş olduğunu[597] söyler ve bu düzen ve tertib değiştiği takdirde o üstün nizamın yok olup gideceğini ilâve eder. Ona göre alemi meydana getiren cüz'ülerden herbiri insanı hayrette bırakan acaipliklerle doludur. Bu bakımdan her araştırıcı bu üstün nizam ve hayret verici acaipliklerden imanını kuvvetlendirmek için faydalanmalıdır. Gazzalî Allah'ın iç ve dış alem üzerindeki bu acaiplikler etrafında düşünceye teşvik etmesini üstün düzenle izah etmektedir[598]. Bu teşviki ve çeşit çeşit yaratıkların yaratılmasındaki hikmeti kavramak, Gazzalî'de Allah'ı daha iyi bilmeye ve O'nu daha şuurlu olarak büyüklemeye (Ta'zim) götüren bir âmil olmaktadır. Bunun sebebini o şöyle izah etmektedir: Zira Allah akılları yarattı ve onları vahy ile tamamladı; sahiplerine de yaratıkları üzerine düşünmeyi emretti. Gazzalî, Allah'ın alemi insan için bir ev gibi yapıp hazırladığını, ondan tavan (sema), taban (Arz), yıldızlar (lâmba), cevherler de hazine ve malzemeler yerine geçtiğini ve insanın da bu boş evin sahibi olduğunu, bu alemde bitkiler, hayvanlar her çeşit renk ve her şeyin insanın ihtiyacı ve menfaatı için yaratıldığını söyler; böylelikle alemi insanın emrine tahsis eder ve sadece semaya bakıp üzerinde düşünmenin en az on faydası olduğunu ileri sürer: üzüntüyü giderir, vesveseyi atar, korku ve vehim kalkar, Allah'ı anmaya vesile olur, kalpte Allah'a karşı bağlılık yerleşir, red ve inkâr düşüncesi zail olur, bazı hastalıklar şifa bulur, hasretli bir kimse teselli bulur, sevenlerin birbirine ünsiyeti artar[599].

Bunlar gibi Gazzalî, arz'ın suyun, denizlerin, havanın, ateşin, insanın hasılı her şeyin yaratılmasında ayrı ayrı pek çok hikmetlerin varlığını kabul eder ve bunları kitaplarında yer yer izaha çalışır.

Âlemde boş ve mânâsız bir şey yaratılmayıp her şeyin bir gaye ve maksad için yaratıldığına ve bunlarda da bir takım hikmetler bulunduğuna göre Gazzalî'nin "hikmet" sözüne verdiği mânâyı görelim.

---

597 Gazzalî, el-Maksad, s. 51.
598 Gazzalî, el-Hikme fi Mahlukât Allah, s. 1-2, I. Bask. Mısır, 1903; Mizan, 38.
599 Gazzalî, el-Hikme, s. 3; İhya, IV, Kitab et-Tefekkür,

Ona göre "hikmet" lâfzı iki mânâya gelir: 1 - Eşyanın düzenini ve en ince, en yüce mânâlarını mücerred olarak kuşatmak ve onlardan umulan gaye tamamlanıncaya kadar bu eşyanın nasıl olmaları gerektiği hususunda belirli bir hükme varmaktır. 2 - Eşyanın tertib ve düzenini yaratmaya ve bunları tam ve sağlam bir şekilde tesise sebep olan bir kudretin bu lâfza eklenmesidir[600].

Gazzalî'nin burada "hikmet"i gayeci ve ontolojik bir anlayışla açıkladığı görülmektedir.

Onun anladığı mânâda bir gayelik, âlemde mevcut olmakla beraber, yeni doğan çocuğun meme aramasında, örümceğin ağında, arının peteğinde gaye, görüldüğü gibi akla hayret verecek bir şekildedir. Fakat Gazzalî bunların hiçbirisinde bir şuur kabul etmemekte, onlar bunun şuuruna sahip olmadıkları halde bu gayeli hareketlerin Allah'ın takdiri ve dilemesiyle cereyan ettiğini, kendilerinin bu hareketlerden asla kaçınmaya kudretleri bulunmadığı inancındadır[601].

Acaba canlılarda görülen gayeci ve şuursuz hareketlerin böyle bir mecburiyet altında yapılması varlıkta bir zaruretin mevcudiyetini ortaya koymaz mı?

Gazzalî kendine göre bir zaruret anlayışı kabul ediyorsa da bu bazı değişiklikler gösterir. O, gök cisim ve varlıklarında varlığı kabul edilen mutlak zarureti kabul etmemektedir. Çünkü o daha önce de gördüğümüz gibi, sebebler zincirinin sonsuzca devamını ve sebep-netice arasındaki münasebetin zarurî olduğunu kabul etmemekte idi. Bu bakımdan Gazzalî'de ancak teşkil edici yahut şartlı zaruret ile tabiî zaruret'in mevcut olduğu görülmektedir.

Bunun yanında Gazalî, âlemdeki olaylar silsilesinde tesadüf'e yer bırakmamaktadır. Zira tesadüfen hiç bir şeyin meydana gelmediğini[602], hiç bir varlığın kendi başına hareket edemiyeceğini[603] kabul eden Gazzalî, bütün varlıkların meydana geliş ve değişmesinde türlü türlü hikmetler (sebep ve gayeleri) görür ve irade bir şeye taalluk ettikten sonra kudret'in vazgeçemiyeceğini, her şeyin

600 Gazzalî, el-İktisad, s. 165.
601 a.e., s. 88-89.
602 Gazzalî, İhya, IV, s. 318.
603 a.e., IV, s. 540.

Ona uymaya mecbur olduğunu[604], tesadüf gibi görünenlerin de bir kaideye tabi olduklarını, aksi takdirde Allah'ın iradesi ve ilminin noksan olacağını iddia eder. Tabiatıyla Gazzalî hilkat garibeleri ve ucûbelerin de böyle yaratılmalarında bir hikmet bulunduğuna kani olacaktır. Çünkü onun kanaatına göre ilâhi ilim ve irade dışında hiç bir şey meydana gelemez

Gazzalî tesadüf'ü kabul etmemekle determinist ve cebriyeci bir anlayışa sahip olmuyor mu? Bu noktaya yukarıda kısmen işaret edildi. Şimdi de bu hususta onun özetle bazı fikirlerini nakledelim: Gazzalî, insanda iradeye dayanan ihtiyarî hareketi kabul etmekte ve bunu mecburiyetten ayırmaktadır. Bunu biliyoruz. Ona göre mümkün olan her şeye irade istisnasız taalluk eder. Her hâdis, mümkün ve kulun fiili de hâdis olduğuna göre, kulun fiili de mümkün olmuş oluyor. Bu durumda mümkün olan bir fiile Allah'ın iradesi taalluk etmezse o fiil muhal olur, yani meydana gelmez. Bu sebeple ihtiyarî hareketi, hâdis ve mümkün olması bakımından Gazzalî cebrî harekete benzetir. Bunun için Allah'ın kudretinin bunlardan birine taalluk edipte diğerine taalluk etmemesini imkânsız görür[605]. O, ayrıca Allah'ın, kendi kudreti dışında, hareketi kulun elinde yaratmasını akla uygun görür[606]. Bunun da insanda, insanı hayvandan ayıran bir iradenin mevcudiyetine bağlar. Ona göre idrak olmadan duyum nasıl mânâsız kalırsa meyil ve talep olmadan da iradenin hiç bir mânâsı kalmaz[607]. Görülüyor ki Gazzalî irade için talep ve meyli zaruri görmekte, bunları iradenin tam tecellisi için seçme'nin şartları olarak kabul etmektedir.

Gazzalî canlılar âlemindeki ve bilhassa insandaki irade ve hürriyet anlayışı yanında tabiat âleminde de ateşin fiilini "sırf cebir" olarak görmekte, ateş'in bu mecburiyete uyarak, tabiat kanunları icabı fiilini icra ettiğini kabul etmekte; fakat bu cebir ve zarureti Allah'ın bazı istisnaî müdahaleleri ile yumuşatmakta ve böylece zaruret bağının zorunluluğunu kaldırmak suretiyle sert bir determinizmden kurtulmaktadır. Buna karşılık o, Allah'ın fiilini sırf ihtiyar, insanınkini ise ikisi arası kabul etmektedir[608].



---

604 a.e., IV, s. 315.
605 Gazzalî, el-İktisad, s. 90.
606 a.e., s. 91.
607 Gazzalî, İhya, IV, s. 139.
608 a.e., IV, s. 316.

Şu halde Gazzalî sebep-netice arasındaki bağı inkâr etmekle birlikte bunun zaruriliğini reddedip bunların sadece bir alışkanlık bağlantısı[609] olduğunu ileri sürerken yumuşak ve elâstikî bir tabiat kanunu anlayışını ortaya koymakta, tabiat aleminde mutlak ve katı bir zaruret'ten çok, bazı müdahalelerle seyri değiştirilen bir zarureti müdafa etmekte, bu müdahalenin imkânında ısrar etmekte, ateşin zarurî yakma vasfını kabul ettiği için[610], tabiatta bir determinizmi ve eşyada bir dinamizm'i benimserken ilâhi müdahayele ateşin bu vasfının bir müddet tesirden alıkonması imkanını iddia etmekle; bir taraftan mucizeyi kurtarmakta bir taraftan tabiî determinizmini yumuşatmakta, bir taraftan da metafizik sebepler (meleklerin tesiri) ileri sürerek olağanüstü hadiselerin alışılmış münasebetleri bozup yeni bağlar kuran fiilleri kabul etmekte, tabiî sebepliğe adî sebeplik derken; sebeb'in eseri meydana getirmekteki esas rolünü ilâhi illiyet'e vermekte, bunu da Allah'ın iradesine ve ilmine bağlamakta, ilâhî iradeyi en üste çıkarırken tabiattaki cebir ile insanın irade ve faaliyet sahasını ayırmakta, insan hürriyetinde ve faaliyetinde tabiî "illetler"in rolünü reddetmekte, ilâhi iradenin taalluk etmediği bir şeye muhal demekle bu husustaki izahlarını tam olarak aklîleştirmektedir.

Gazzalî âlemdeki varlıkların varlık sebebini izahta gaye'ye önem vermekte ise de onun gaye anlayışının oldukça değişik olduğunu, bu gayenin eşyayı mükemmelleşmek üzere Allah'a koşturan bir gaye olmadığı, cansız varlıkların ve iradeden mahrum olanların şuursuz bir oluş ve faaliyet içinde oldukları bu gayenin, onlarda mündemic olmayıp Allah'ın eseri ve iradesiyle dışardan verildiği, ancak şuur sahibi olan insanda şuurlu ve iradî hareketlerle yetkinleşmek için Allah'a yönelme gayesinin bulunduğu; böylece de Gazzalî'nin gaye ile hikmeti teolojik ve ontolojik bir mânâda birleştirdiği, âlem ve eşya düzeninde tesadüfe hiç yer vermemekle istisnaların da bir kaideye tabi gördüğü, dolayısiyle ucube ve hilkat garibelerinin varlıklarını maddenin ve düzenin noksanlığıyla değil ilâhî ve hikmetle izah ettiği anlaşılmaktadır.

---

609 Gazzalî'nin bu görüşü, Hume'un sebep-netice münasebeti hakkındaki zarureti kaldıran alışkanlık bağları anlayışıyla mukayese edilmektedir: Bk. A.S. Neşşar'a, a.g.e., s. 158; Çubukçu, Gazzalî veŞüphecilik, s. 105-106; H.Z. Ülken, bu görüşün Malbranche ve E. Boutroux ile bazı filozoflara zemin hazırladığı kanatında (Bk. İsl. Fel. Tarihi, s. 334-35). Bu hususta Hume'un a.g.e.ine bakmalı, s. 123 vd.

610 Gazzalî, İhya, IV, s. 316.

7 — Değişme Anlayışı :

Gazzalî'nin âlemin unsurları, varlıkların meydana geliş sebepleri ve sebeplerle neticelerin arasındaki bağ'a dair görüşlerini tesbit ettikten sonra, şimdi bu sebeplerin işleyişiyle meydana gelen değişiklikleri ve bu değişikliklerin çeşitlerini, değişmelerdeki mekanizmanın işleyişini, bu işleyişteki prensipleri görelim.

Bu hususta önce Gazzalî'nin değişme'den ne anladığını tesbite çalışalım.

Gazzalî, güç halindeki bir şeyin fiil haline geçmesini yani varlığa çıkmasını değişme olarak kabul etmektedir. Ona göre gücü değişme'nin bir prensibi (mebde) olduğunu biliyoruz[611]. Bu da ya etki (fiil), yahut edilgi (infial) olur. Bu açıdan Gazzalî On Kategori'den edilgi (passion) yi de genel olarak değişme olarak kabul etmektedir[612]. Edilgi değişen cevherin değiştiren sebebe nisbet edilmesi olarak tarif edilmektedir. Çünkü Gazzalî her tesirin bir failden ileri geldiğini kabul eder. Meselâ suyun ısınması bir ısıtanın bulunması sebebiyledir. Bir failin bir başkasında bir fiil, bir etki meydana getirmesi ve o şeyin de bu etkiyi kabul etmesi değişmeyi gerektirir. Meselâ ateş'in ısıtıcı tesirini suda devam ederek değişikliğe sebep olması gibi. Yalnız suyun kaynaması ayrı, sıcaklık ayrıdır. Nitekim siyahlaşmak veya beyazlaşmak da başka başka şeylerdir. Çünkü sıcaklıkla siyah, bir şeyin nitelikleri arasında sayılır.

Gazzalî, değişmeyi "varlıkta bir şeyin, bir halden başka bir hale geçmesi" şeklinde tarif eder[613] ve bir takım çeşitleri olduğunu söyler.

Buna göre değişme, bir nitelikten bir diğer niteliğe (keyfiyete) doğru olur, saçın siyahken ağarması gibi. Bu da yavaş yavaş ve tedricen olur. Meselâ suyun soğukken sıcak hale gelmesi, veya soğukken kaynaması gibi suyun ısınması, sudan soğukluğun yavaş yavaş ve azar azar açığa çıkması, bunun yerine de sıcaklığın geçmesi ile hasıl olur.

---

611 Gazzalî, Miyar, s. 332.

612 Gazzalî, Miyar, s. 328.

613 Gazzalî, Makasıd, s. 165.

Gazzalî'ye göre "etki alıyor" ile "değişiyor" sözü arasında hiç bir fark yoktur. Bu bakımdan edilgi'nin türleri kadar değişmenin de türleri vardır[614].

Gazzalî, yokluk'u Allah'ın fiillerinden saydığı için, onu da değişmenin bir başlangıcı olarak kabul etmektedir[615].

Gazzalî'ye göre **tevalüt** ve **tevellüt** (Tenasül ve doğuş), Tekâsüf (sıkışma), Tahalhül (Gevşeme), Tetâlî (tetâbu), Tevâlî, Taayyün Tebeddül, İktiran, İftirak (ayrılma), Hareket, Kevn ve Fesâd hepsi birer değişmedir.

Gazzalî bu değişmelerin fert fert cisimlerde olduğu gibi, bütün alemde de mevcut olduğunu, insanın alemdeki cisimlere dikkat etmesi halinde onlarda bir takım arazların varlığını ve bunların sonradan meydana gelmiş olduğunu, onun bunu görebileceğini, bunda da şüphe etmiyeceğini, yine aynı dikkatle bakacak olursa cisimlere arız olan bir takım değişikliklerden de şüphe edemiyeceğini, bu değişmelerin ise hepsinin sonradan olma[616] ve hâdis olduğunu ileri sürer ve değişme'lerin sebebini açıklamak hususunda şöyle der: "Esasında değişmeler, hareketlerin yönlerinin farklılığından doğmakta ve bu farklılık hareketler arası nisbetlere dayanmaktadır"[617].

Bundan önceki bahiste Gazzalî tabiattaki olayların illiyetini reddederken, zâhirde bizim bir olayı (malûl), diğer bir olayın (illet) takip ettiğini gördüğümüz; fakat illetin malûlü nasıl takip ettiğini bilemediğimizi, bunun bir sır olduğunu ileri sürmekte idi. Bunun gibi Gazzalî'ye göre biz tabiattaki nesnelerin bazısının, diğer bazısı üzerine nasıl bir fiil icra ettiğini, dolayısiyle nesnenin zâtında vuku bulan değişmeyi (tağayyür) de bilemiyeceğimizi iddia eder[618].

Gazzalî, değişmenin özle ilgisi olduğunu kabul eder ve bu hususta şöyle düşünür: Odunun ateşle karşılaştığı zaman yanması

---

614 Gazzalî, Miyar, s. 328.
615 a.e., s. 303.
616 Gazzalî, el-İktisad, s. 27.
617 Gazzalî, Tehafut, s. 211.
618 De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 113, Ankara, 1960, Çev. H. Yurdaydın, Y. Kutluay,

misâlinde olduğu gibi cisimler arasındaki etkilenme sebep-netice yahut elle-eser arasındaki bağıntının neticesi değildir. Bu bakımdan her hangi bir maddenin diğer bir madde ile temasa geldiği zaman kendisinde vuku bulan değişmenin, ne birincinin ikinciden tesir almasından, ne de ikincinin birinci maddenin sebebi olmasından ileri geldiğini kabul etmektedir. Gazzalî varlıkta iki şey arasındaki bu ittisal (iktiran)in iki şey arasında zarurî bir sebepliği gerektirmediğini[619], bilâkis iki cismin karşılaşmasıyla tesiri meydana getiren fail'in Allah olduğunu söyler ve O'nun irade ve fiilini de mutlak olarak hür ve kudretli olmasına bağlar; oluş ve yokoluşlarda, eşyadaki değişmelerde bağın zorunlu olmaması sebebiyle, zihnimize yerleşmiş şekillerin dışına çıkmanın her zaman mümkün olduğunu, Allah'ın isterse tabiat olaylarındaki alışılmış adeti kırabileceğini müdafaa eder.

O, buna nice acaip ve garip hadiselerin Allah'ın kudreti ve takdiratı dahilinde oluşunu sebep gösterir. Fakat bizim bunların hepsini görüp bilemiyeceğimizi, gözetliyemiyoruz diye bu tarz değişmelerin imkânını inkâr etmemizin ve imkânsızlığına hükmetmemizin gerekmediğini ilâve eder[620].

Yalnız Gazzalî bu değişmelerde maddenin müşterek kalması gerektiğine inanır. Ona göre meselâ kanın nutfe haline gelmesinde, maddeler aynı ve müşterektir; sadece suretler değişir. Suyun buharlaşarak havaya dönüşmesi halinde de madde müşterek, fakat suret değişkendir. Fakat arazlar cevher arasında müşterek bir madde olmadığından ve meselâ siyahlığın griye değişmesini Gazzalî mümkün görmez[621].



Demek ki, Gazalî'nin nazarında, âlemdeki ve tabiattaki bütün değişmeler bir sebebe dayanmaktadır. Değişmenin sebebi, bu ifadelerden kuvvenin fiil haline gelişinde amil olan etken ise de esas sebep Allah olarak görülmektedir. Onun izni ve iradesi olmadan hiç bir şey tecelli edemediği için O, faildir. Fakat Gazzalî yakın sebebi kabul ettiği için Allah uzak sebep olmaktadır. Gazzalî

---

619 Gazzalî. Tehafüt, s. 225.
620 Gazzalî, Tehafüt, s. 232.
621 a.e., s. 236.

değişme konusunda, filozofların kanaatlarının aksine feleklerin devrî hareketinin alemdeki değişmelerin esas maddei olamıyacağını; çünkü bütün değişmelerin Allah'ın başta yarattığı şeyler olduğunu[622]; bu cümleden olarak meselâ, yine Allah'ın takdiri dairesinde güneşin, arzda bir takım değişmelere sebep olduğunu kabul eder ve bunu güneş doğduğu zaman âlemin aydınlanması, insanların kolay görmesi, çalışmalarının kolaylaşması, öğleye doğru havanın ısınması, yaz gelince meyvelerin olgunlaşması ile izah eder. Bütün bu değişikliklerin sebebini güneşe ve hareketine hamleder. Bunu da, ay ve güneş'in belli bir ölçüde ve onların hesaplı hareketleriyle meydana gelmesine bağlıyarak bu hesaplı hareketlerin bir "takdir"[623] olduğuna inanır.

Gazzalî, görülüyor ki bu değişme ve "takdir" anlayışıyla eşyada değişmeyen bir zaruret kabul etmekte ve deneme âlemine ait olan bu zaruretin devamlı olduğuna kanaat getirmektedir.

8 — Oluş Ve Yokoluş (Kevn Ve Fesad):

Değişmenin çeşitlerinden olan oluş ve Yokoluş hakkında Gazzalî düşüncelerini zaman zaman muhtelif kitaplarında açıklamıştır.

O, cisimleri, daha önce de gördüğümüz gibi, basit ve mürekkep olarak ikiye ayırır. Basit cisimlere de, Oluş ve Yokoluşu kabul etmeyen basit cisimler ve kabul eden basit cisimler olmak üzere tekrar ikiye ayırır. Oluş ve Yokoluş kabul etmeyen basit cisimler gök varlıklarıdır. Bunlar için gevşeme (tahalhul), ölüm[624] ve düz hareket yoktur. Fakat dairevî hareket vardır.

Oluş ve Yokoluşu kabul eden varlıklar ise bu âlemin varlıkları olup dört unsur da bunlara dahildir.

Gazzalî âlemdeki yaratıkları Allah'ın yukarıdan aşağıya doğru yoktan varettiğini, Allah öncesi olmayan İlk varlık olduğundan, bütün diğer yaratılanların ve mümkünlerin en şereflisinden başlayarak tertib üzere eşyanın en aşağı derecesi olan maddeye ulaşıncaya kadar hepsini Allah'ın yoktan varetmiş olduğunu söyler[625].

---

[622] a.e., s. 95.
[623] Gazzalî, el-Maksad, s. 66.
[624] Gazzalî, Makasıd, s. 318.
[625] Gazzalî, el-Madnunu bih alâ G. Ehlih, s. 22.

Bundan sonra da Allah'ın, en aşağı mertebeden başlayarak insana, yaratıkların en şereflisine ulaşıncaya kadar sırayla varlıkları tertib ve düzene koyduğunu kabul eder.

Gazzalî, yaratılan varlığın kendi arasında bu Oluş'unu çeşitli terimlerle ifade eder: "Tekâsüf" (Sıkışma), T e t â l î (Tetabû), Tevâlî (Ardarda geliş), T a a y y ü n (belirme), İ k t i r a n (İttisal, bitişme), İ ç t i m a gibi terimler cansız varlıkların oluşunu ifade için; T e v a l ü t ve T e v e l l ü t ise canlı varlıkların oluşunu ifade hususunda kullanılmıştır. Yokoluş için ise İ f t i r a k (ayrılma, Parçalanma), T a h a l h ü l (gevşeme) ve F e s a d (bozulma-Yokoluş) terimlerini kullanmıştır. Bunlardan Tekâsüf, bir şeyin cüzülerinin, aralarında hava kalmıyacak şekilde sıkışarak, biribirine yaklaşması ve yapışmasıdır[626]. Gazzalî'ye göre bu eksilmeye doğru olan bir harekettir. Suyun donduğu zaman daha küçük hacimde olması gibi.

Tetâlî ise, bir duruma sahip olan nesnelerin, aralarında kendi cinslerinden başka bir şey olmaksızın varoluşu; Tevâlî de bir şeyin, bir şeyden sonra mahdud bir prensibe kıyas ile ve aralarında aynı cinsten bir şey olmaksızın varolmasıdır[627].

Şu halde Gazzalî'nin düşüncesinde, Allah'ın kudretiyle yokluktan varlığa çıkan İlk oluştan sonra, cansız varlıklar Tekâsüf, İktiran, İçtima ve Tetâlî yoluyla yeni oluşlara sebep oluyorlar; bu oluşların ard arda devamı da Tevâlî suretiyle mümkün oluyor. Gazzalî biribirine bitişik olan mekânlarda biribirini takip eden oluşların; ancak birbiri peşinden daimî olarak varolup, yokolmalarıyla hareket adını aldıklarını[628], bu oluşların baki oldukları farzedildiği takdirde, hareketin değil sükûnun hasıl olacağını ileri sürüyor ki bu düşünceler bunların ezelî ve ebedî olmadıklarını ortaya koyuyor. Gazzalî, bu oluşlarda dört basit unsurun biribirlerine dönüşebilmelerinin de büyük rolü olduğunu kaydetmektedir.

Gazzalî, canlı varlıkların oluşunu ise Tevâlüt ve Tevellüt (tenasül ve kendi kendine tenasül) yoluyla izah eder. Yalnız Gazzalî, Tevâlüt'ün tedrîcen, Tevellüdün ise böyle değil defaten olduğunu kabul eder[629]. Ona göre Allah insanı nutfeden yarattığı için, bu

---

626 Gazzalî, Miyar, s. 329.
627 a.e., s. 306.
628 Gazzalî, Gazzalî, el-İktisad, s. 37.
629 Gazzalî, el-Madnün bih, s. 33.

varlık Tevâlüt yoluyla meydana gelmiştir; fakat Hz. Adem yaratıldığı için de aynı zamanda Tevellûdî'dir[630]. Bunun yanında haşarât ve benzeri şeyler hep Tevellüt yoluyla meydana gelmiştir. Buna göre canlılara ait kuvvetler mevcutların prensipleri olan kuvveler (Melâike) den çıkmaktadır[631]. Gazzalî, Tevellüt'ten ne anladığını şöyle açıklıyor: "Tevellüt'ten anlaşılan şey, cenin'in annesinin karnından ve bitkinin yerden çıktığı gibi bir cismin diğer bir cismin içinden çıkmasıdır[632]." Bu sebeple meselâ insan nutfesinden ancak insanın meydana geldiğini söyleyen Gazzalînin anlayışına göre, burada maddenin alacağı sureti tercihi bahis konusudur.

Gazzalî, Oluş'u ve çeşitlerini böylece açıkladıktan sonra O'nun zıddı olan Yokoluşu açıklamaya geçer ve bunu Fesâd İftirâk ve Tahalhül terimleriyle açıklar. Yani çeşitli şekillerde ve oluşlarda hasıl olan varlıklar "gevşeme", "ayrılma", "bozulma" ve "yokolma" suretiyle ortadan kalkıyorlar.

Gazzalî, Tahalhül'ün varlıkların Tekâsüf'üne mukabil olduğunu, bunun bir cismin bir miktardan daha büyük bir miktara doğru olan hareketi olduğunu, yalnız bunda cismin kıvamının daha yüksek olması gerektiğini söyler[633]. Bunun dışardan bir yardım, bir destek almadan meydana geldiğini söyleyen Gazzalî, suyun kapta ısınarak genişlemesi ve yemeğin midede şişerek büyümesini buna misal olarak verir.

Gazzalî, Tahalhül'ün de Tekâsüf gibi, bu kıvamın keyfiyeti hususunda söylendiği üzere cismin cüzülerinin biribirlerinden uzaklaşması hareketi manasına geldiğini, yalnız bu bozuluşu kendilerinden daha yüksek bir cismin hazırladığını, ayrıca Tahalhûlün kemiyet ve durum bakımından olduğu gibi aynı durumun cüzüleri için de bahis konusu olduğunu kaydeder.

Şu halde Gazzalî'nin anlayışında varlıkların "içtima yoluyla" sebeb oldukları oluşlar "iftirak" yoluyla bozulup dağılmakta ve fesada uğramaktadırlar.

Gazzalî, basit cisimler arasındaki münasebette olduğu gibi bunların meydana getirdiği bileşik cevherler arasındaki oluş ve

---

630 Gazzalî, a.e., s. 21; K. Kufralı İslâm Ans., Gazzalî Maddesi.
631 Gazzalî, Tehafüt, s. 235.
632 Gazzalî, el-İktisad, s. 97.
633 Gazzalî, Miyar, s. 305.

yokoluş münasebetinin de ezelî ve ebedî olmadığını kabul eder. Buna da hareketin ezelî ve ebedî olmayıp sonlu, aynı zamanda Allah'ın iradesiyle mukayyed olmasını sebep gösterir.

Gazzalî, güçten fiile geçişi kabul ettiğine göre oluş ve yok oluşun sebebi olarak madde ve sureti kabul etmiş oluyor. Fakat tabiî ki bunlar tek başına yeterli olmadıkları gibi hakikî sebeb veya vasıta olabilirler. Gazzalî'ye göre her ne kadar ruh manevî bir cevher ve varlık olarak kevn ve fesadı kabul etmiyorsa da[634] yaratılmış olup[635] o da hakikî sebep değildir. Gazzalî, ruhun madde âleminde de bulunmakla birlikte bu âlemdeki esaslara tabi olmadığını onun mânâ ve emir aleminden olduğu için bedene hakim olduğunu, onu idare edip ondaki değişiklikleri meydana getirdiğini söyler. Bu sebeple Gazzalî insanın bedeniyle değil ruhuyla insan olduğu, bedenin fesada uğramasıyla şahsın ve ruhun fena bulması gerekmediği, insan kendi kendine varolamıyacağı için hâdis bir cevher olarak Rabb'ini, hissedilemiyen bir takım şeyleri bilmek ve anlamak kabiliyetine sahip olduğu görüşündedir.

Şu halde Gazzalî'de oluş ve yokoluşun hakikî sebebi Allah'tır. Zira varlıkları yoktan vareden ve yokeden O'dur. Her şey O'nun izni ve iradesiyle hareket eder[636].

Gazzalî bunu hâdis olan her varlığın hâdis olmayan bir faile muhtaç olması[637], bu failin de Allah'tan başka bir varlık olmamasıyla izah eder ve bütün oluş ve yokoluşları, değişmeleri O'nun iradesine bağlar[638]. Bunu ise Allah'tan başka her şeyin helâk olacağı mealindeki ayete[639] dayandırır. Bunu izah ederken O'ndan başka her şeyin zâtı yönünden sırf yokluk olduğunu, bu bakımdan nesnelerin zâtıyla değil yaratıcısına tabi olarak, O'ndan sonra gelen varlıklar olduğunu, her şeyin iki yüzü olup, birinin nefsine diğerinin de Rabb'ına ait ve dönük bulunduğunu, nesnenin kendi vechi itibariyle yokluk[640] olması bakımından O'ndan başka her şeyin yokolmaya ve helâka tabi olduğunu söyler.

---

634 Gazzalî, el-Risalet el-Ledünniye, s. 10.
635 Gazzalî, Mearic, s. 84.
636 Gazzalî, İhya, I, s. 307.
637 Gazzalî, el-İktisad, s. 47.
638 Gazzalî, Tehafüt, s. 117, 95.
639 Gazzalî, Mişkat el-Envâr, s. Kasas suresi, No: 88.
640 GGazzalî, Mişkat el-Envâr, s. 40.

İlerde (Ruh Anlayışına Bk.) ayrıca bahsedilecek ama, burada ilgisi dolayısiyle şunu belirtelim: Gazzalî her şeyin yok olacağını söylerken mutlak bir yokoluştan bahsetmemektedir. Zira ona göre ölüm mutlak yokluk olmadığı gibi ikinci icat (cesetlerin haşrı) da birincisi gibi değildir; diriliş İlk İnşaya uygun düşmeyen başka bir inşadır[641].



Görülüyor ki Gazzalî alemin ve varlıkların meydana gelişini (oluş) ve fesadını Allah'ın iradesine dayanarak halletmek istemekte, ancak ilk yaratılanlardan sonra basit varlıklardan mürekkep varlığa doğru olan "Kevn ve Fesad"da Allah'ın koyduğu Kanuna uygun tarzda ve O'nun kontrolu altında bir tekâmül, bir istihâle, bir oluş ve yokoluş meydana gelmektedir.

Gazzalî, oluş ve yokoluş'da bir gaye gözettiği için alemde bir finalite kabul etmektedir. Fakat daha önce işaret ettiğimiz gibi (Gayelilik bahsine Bak.) bu finalite anlayışı farklılık göstermektedir. Gazzalî, ölümü mutlak bir yokluk olarak kabul etmediğine ve ruha ebedilik tanıdığına göre bu, hayattan bir nevi mahrumiyet ve alıkonulma olmaktadır.

Gazzalî'nin oluş ve yokoluş hakkındaki bu düşüncelerinden sonra değişme çeşitlerinden olan hareket hakkındaki görüşlerini tesbit etmeğe çalışalım.

9 — Hareket Anlayışı :

Şimdi Fizik'in ve dolayısiyle Metafizik'in en önemli meselelerinden birine gelmiş bulunuyoruz: Hareket. Aslında hareket ve zaman meselesi Gazzalî'de o kadar büyük ve önemli bir yer tutmaz. Zira o, fizik meselelere, zaruret hasıl oldukça temas etmiştir.

Gazzalî, hareketi, güç halinde olan bir şey bakımından güç halindeki ilk kemal (Yetkinlik) olarak niteler. Başka deyişle hareket, güç halinden fiile çıkışır, fakat bir anda değil. Yahut hareket değişmedir[642].

---

641 Gazzalî, el-Maksad, s. 89.

642 Gazzalî, Miyar, s. 303; Tehafüt, s. 211.

Gazzalî, hareketi, nicelik, nitelik, mekân ve duruma göre dörde ayırır. Hareket onun düşüncesinde bir halden bir hale geçiş olduğuna göre, mekân da, cisim de bölünme kabul ettiğinden, bunların cüz'üleri biribirlerine tekaddüm edebildiğinden, mekânda def'aten intikal olmaz[643]. Fakat devri hareket durumdaki hareket olup mekânda değildir. Büyümek ve küçülmek suretiyle olan hareketi Gazzalî bir nicelik hareketi sayar. Nicelik ve durum hareketi de mekânî hareketten hâlî değildir. Nitelik hareketinin ise defaten intikali mümkündür.

Gazzalî, hareketi sebebe göre üçe ayırır: Arazî, Kasrî ve Tabiî hareket. O, arazî hareketin kuşatan bir cismin hareketiyle, kuşatılan bir cisimde hasıl olan hareket olduğunu söyler ve buna bir kaptaki suyun, kabın yer değiştirmesiyle hareket etmesini örnek gösterir. Ona göre Kasrî hareket, bir cismin dışardan bir sebebin tesiriyle kendi yerini terk etmesidir. Okun yaydan fırlaması, bir taşın yukarıya atılmasıyla yükselmesi bunun misallerini teşkil eder[644]. Tabiî hareket ise, cismin kendisinden olup şuursuz ve düzenli harekettir; taşın aşağı düşmesi, ateşin yukarı yükselmesi, suyun ısıtıldıktan sonra soğuması böyledir. Cisimlerin ve dört unsurun hareketi tabiî olup düzdür. Bu da hafif ve ağır olarak ikiye ayrılır.

Şu halde Gazzalî'nin hareket anlayışında, sebep dışardan olursa Kasrî hareket, cismin kendisinde mevcut olursa Tabiî hareket adını alıyor. Arazî olan ise gayrî iradî olmaktadır. Ayrıca iradî olan hareket de var. Gazzalî hayvan ve insanların hareketini bu gruba katar. Bunlar iradî oldukları için muhtelif cihetlere birden olur. Gazzalî iradî hareketlerden bütün cihetleri kendinde toplayan yegâne hareketin devrî hareket olduğunu —ki göklerin hareketi bu hareketle mümkündür,— bu bakımdan göklerin hareketi iradî olmasına rağmen onun da bir mebde olamıyacağını[645] söyler. Gazzalî devri hareketin menşe ve rolünü belirtirken; iradî, ihtiyarî hareketin ancak olgun ve fiili gerektiren bir iradeden meydana gelmesi icap ettiğini, semavî hareketlerin her birini ruhanî bir cevherin meydana getirdiğini, bu cevherin cüzlere has bir düşünmeyle onları düşündüğünü ve düşüncesinde seçtiği hareket ve

[643] Gazalî, Makasıd, s. 305.
[644] Gazzalî, Makasıd, s. 309.
[645] Gazzalî, Tehafüt, s. 94, 95, 206. 210.

cüzülerin suretlerinin resm olunduğunu, nefsanî cevherin onların her birinin cüzülerde bir bütün teşkil edecek şekilde daima yenilenmesine imkân verdiğini söyler ve hareketlerin yenilenmesiyle bu âlemdeki hareketlerin varacakları gayenin tasavvur edildiğini ilâve eder[646].

Gazzalî, diğer değişmeler gibi hareketin de ezelî değil hâdis olduğunu iddia eder[647] ve bunun meydana gelişini biraz önce gördüğümüz şekilde izah eder. Ona göre hareketin ezelî olmayıp hâdis oluşu duyularla bellidir. Meselâ yer gibi durgun bir cevher farz edilse, bunun hareketinin var olması imkânsız olmayıp mümkün olduğu zorunlu olarak bilinir. Hareket mümkün olunca hâdis olur, ve sükûnu yok eder. Sükûn yokluğuna göre bu hareketten önceki sükûn da hâdistir, sonradan olmadır. Çünkü ancak kadîm olan yokolmaz.

Gazzalî, hareketin hâdis olduğunu böylece isbat ettikten sonra onun varlığına dair şöyle bir misal verir: "Bu cevher hareket halindedir" dediğimiz zaman, cevherden başka bir şeyi isbat etmiş oluruz. Eğer cevher sükûn halinde iken, bu cevher hareket halinde değildir, dersek doğru söylemiş oluruz. Şayet hareket cevherin aynısı olsaydı, hareketin nefyi cevherin de nefyi demek olurdu[648].

Gazzalî, oluş bahsinde geçtiği gibi, hareketin varoluşunu, biribirine bitişik mekânlardan biribirini takip eden oluşların, ancak devamlı surette ardarda varolup yokolmalarıyla açıklar, ve buradan hareketin sonlu olduğu sonucunu çıkarır: "Hareket'in varolduktan sonra yokolması, hareketin varlığının zarurî bir sonucudur[649]." Bu bakımdan Gazzalî bu yokoluşa gerekçe olarak yürüttüğü muhakemesinde; ardarda oluşların baki kaldıkları farzedilirse, bunların hareket değil sükûn olacaklarını, çünkü hareket'in kendisinin, varlığından sonra yokluğu düşünülmedikçe, düşünülemiyeceğini iddia eder. Demek oluyor ki Gazzalî hareket'in yokoluşunu onun varoluşundan çıkarmakta ve bunu zorunlu bir netice olarak görmektedir.

---

646 Gazzalî, Mearic, s. 113, 114.
647 Gazzalî, el-İktisad, s. 26, 28.
648 Gazzalî, a.e., s. 28.
649 a.e., s. 37.

Gazzalî'ye göre değişme gibi hareket de ancak zaman içinde olur. O, bunun sebebini hareket'in, özü itibariyle geçmiş ve geleceğe bölünmesine dayandırır[650].



Gazzalî'nin hareket hakkındaki düşüncelerinden onun, hareketin sebebi olarak ardarda oluş ve yokoluşları gösterdiği, bununla âlemin ve eşyanın sürekli bir oluş ve yokoluş içinde bulunduğunu anlatmak istediği, iradî hareketi kabul etmekle insan hürriyetine açık kapı bıraktığı, devrî hareket'in bir prensip ve sebep olamıyacağını söylemekle onun bütün oluş ve yokoluşlarının sebebi olduğu fikrini reddettiği, maddenin surete nisbeti olan hareket'in maddenin hâdis olması dolayısiyle hâdis olduğunu ileri sürmesi onun ezelîliğini kabul etmediğini, hareketin varlığının yokluğu düşünülmeden düşünülemiyeceği iddiasıyla da hareketin ebedî ve mahiyetinin sürekli olmadığını ortaya koyduğu; böylelikle Gazzalî'nin realist ve akılcı bir tutum ve anlayış içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzalî, hareket'i zatı itibariyle geçmiş ve geleceğe böldüğü için şimdi zaman ve mekân içinde cereyan eden hareket'in, zaman ve mekânla olan münasebetini ele alalım. Bunun için Önce Gazzalî'nin mekân hakkındaki düşüncelerini görelim.

10 — Mekân Anlayışı :

Hareket bir mekân'da cereyan ettiği için önce hareket-mekân münasebetini görmemiz daha uygun olacaktır.

Bu hususta da evvelâ mekân nedir, sualine Gazzalî'de bir cevap aramalıyız. Ona göre mekân, kuşatan cevherin iç (bâtın) sathı olup, kuşatılan cismin dış sathına temastır[651]. Gazzalî, mekâna iki ayrı mânâ verir:

1 — Mekân, bazan azalan bir şeyin kendi üzerine müstâkar olduğu daha aşağı bir yüzey için söylenir.

2 — Mekân, bazan sonlu bulutlar mânâsına gelir; ne var ki bu mânâda Gazzalî mekân'ın mevcut olmadığına inanır.

---

650 Gazzalî, el-Maksad, s. 108.
651 Gazzalî, Miyar, s. 303.

Gazzalî'de zaman için olduğu gibi mekân için de bir başlangıç ve son tasavvur edilebileceği kanaatıyla karşılaşıyoruz. Gazzalî zamanın sonsuz olduğunu kabul eden kimsenin, mekân'ın sonsuzluğunu da kabul etmek zorunda olduğunu ileri sürer. O, zamanın buûdu harekete tabi olduğu gibi, mekân'ın buûdunun da cisme tabi olduğunu kabul eder[652]. De Boer, bu hususu şöyle açıklar: Zaman ve mekân, şeyler'de ve şeyler'le beraber yaratılmış izafetlerdir, yahut daha doğrusu Allah'ın akıllarımızdaki formlar arasında yaratmış olduğu göreliktir[653]. Gazzalî, zamanın önce ve sonralar birliği olması gibi, mekân'ın da alt ve üst'lerin toplamı olması gerektiğine kanidir. O, mekân'ın, mekân olabilmesi için şu dört özelliği taşımasının lüzumunu ileri sürer:

1) Cisim, ondan bir başka mekâna intikal eder ve sakin olan birinde karar kılar.

2) Kendisinde iki cisim bir arada bulunmaz; su çıkmadıkça, sirke kaba girmez.

3) "Üst" ve "alt" ancak mekânda olurlar, başkasında değil.

4) Cisim kendisinde bulunur; fakat mekânın madde olduğunu sanmak hatadır. Gazzalî, buna maddenin sureti kabul ettiği halde mekânın sureti değil, cismi kabul edişini sebep olarak gösterir. Gazzalî'ye göre mekânı suret sanmak da yanlıştır. Çünkü suret hareket esnasında maddeden ayrılmaz; ama mekân hareketten ayrılır[654]. Gazzalî, mekânın cisim, boşluk ve doluluk olarak kabul edilmesine de karşıdır.

Görülüyor ki Gazzalînin bu düşünceleri onun soyut bir mekân kabul etmediğini, ancak somut bir mekân anlayışını benimsediğini ortaya koyuyor. Bunu Gazzalî'nin tabiat-mekân münasebetini açıklamasında da görebiliriz. Ona göre mekan itibariylê önce oluş tabiatla başlar. Onun için tabiat mekândan ve mekânda olan şeylerden (mekâniyat) öncedir, mekân tabiat'tan önce olamaz; aksine mekân, tabiatın hareket vermesiyle veya cisimdeki hareketiyle başlar[655].



652 Gazzalî, Tehafüt, s. 100.
653 De Boer, a.g.e., s. 113.
654 Gazzalî, Makasıd, s. 317.
655 Gazzalî, Mearic, s. 152.

Gazzalî, böylece mekânı harekete bağlamakta cisim ve hareketin olmadığı yerde mekânı kabul etmediği anlaşılmaktadır. Buradan, mekânın olmadığı üst âlemde (Ceberût ve Melekût âlemi) mevcut olan manevî varlıkların mekândan ârî oldukları, mekân anlayışına sahip olmadıkları ortaya çıkmaktadır.

Şimdi de Gazzalî'nin zaman ve hareketle olan münasebetine dair fikirlerini ele alalım:

11 — Zaman Anlayışı :

Hareket zaman içinde meydana geldiği için zamanın hareketle yakın ilgisi olduğunu biliyoruz. Bu ilgiye geçmeden önce "zaman nedir?" sualine Gazzalî'nin nasıl cevap verdiğini görelim.

Zaman, Gazzalî'nin nazarında, hareketin miktarı olup, öncelik sonralık bakımından kendini belli eder[656]. Gazzalî öncelik'i, uzanım (imtidad) ve bölünmeyi zamanın şartlarından sayar[657] ve zamanın varlığını harekete bağlayarak "eğer hareket olmasaydı varlıkta zaman olmazdı"[658], der. Buna her hareketin zaman içinde mevcut olmasını sebep gösterir.

Gazzalî, zamanı hareketin miktarı olarak kabul ederken bu hususta şu açıklamayı yapar: Her hareketin başlangıcı ile bitimi (inkıtaı) arasında, bir başka hareketin takdirî imkânı vardır. Bu hareketin başlangıcı ile yarısı ve bitimi arasında, mevcut imkânın yarısı olan bir imkân vardır. İşte bu imkân için 1/4, 1/6 gibi miktar farzetmek mümkündür. Bu miktar Gazzalî'ye göre bir tahdittir, bu tahdit ise belli bir miktara dönüşür. Fakat bu miktar hareketin aynısı yani zâtı değildir, gayrısıdır. Yalnız o miktar hareketin içindedir ve hareketin sıfatıdır. Şu halde her hareket için iki yönden mesafe ve adı geçen imkân yönünden miktar vardır. İşte bu miktar Gazzalî'ye göre zamandır. O, zaman olan bu mukadder imkânın, uzanımında öncelik ve sonralığa bölünmesi bakımından hareketin miktarı olduğunu söyler; buradan da zaman'ın hareketin süresinden yani onun uzanımından ibaret bulunduğu[659] neticesini çıkarır. Buna zamanın mekâni hareketin sürecin-

---

656 Gazzalî, Miyar, s. 303; Makasıd, 167.
657 Gazzalî, Miyar, s. 324.
658 Gazzalî, Makasıd, s. 261.
659 a.e., 262.

den ibaret olduğunu ilave eder, sürecin önce ve sonraya ayrılmasını da sebep olarak ileri sürer. Bu ikisinin bir arada bulunmayacağını söyleyen Gazzalî bunlar arasında bir de "hal" kabul eder ve buna "ân" der; Bu ân'ı ise "geçmiş ve gelecek zamanda ortak olan bir zarf" olarak tarif eder[660].

Gazzalî, illetler silsilesinin sonsuz olamıyacağı fikrini zamana tatbik ederek, geçmiş zamanda sonsuzluk (ezelîyet) kabul etmez. Ona göre zaman mahluktur, yaratılmıştır[661]. O, zamandan önce bir zamanın varlığını kabul etmez. Zamandan önce zaman olmamasının ne demek olduğunu da şöyle izah eder:

Allah aleme ve zamana takaddüm eder, onlardan öncedir; O varken alem yoktu, sonra o varken alem de varoldu (Allah âlemi yarattı). "O varken âlem yoktu" demek "Allah'ın zatı'nın varlığı ve alemin zatının yokluğu demektir." "O varken alem de var oldu" demekten maksat ise, yalnızca iki zatın da varlığıdır. Gazzalî, Allah'ın takaddümünden bir mazî mânâsı değil, O'nun tek başına varlığının anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. O öncelik ve sonralığı tasavvur etmek için zaman gibi üçüncü bir unsurun araya girmesini tasavvur etmenin vehmin (zan ve hayal) işi olduğu kanaatındadır[662]. Gazzalî bunun gibi, alemin ötesinde bir boşluk ve doluluk tasavvur etmenin de vehmin işi olduğunu söyler. Ve boşluk'u, sonsuz bulut olduğu için, anlamsız bulur[663].

O, ayrıca mekânî buud'un cismin vasfı olduğuna göre; cisim sonlu olduğu için ona tabi olan buud'un da sonlu olacağını[664], bu sebeple alemin ötesinde yahut cismin dışında boşluk ve doluluk olmadığını, mekânî buud'un cisme tabi olması gibi zamanî buud'un da harekete tabi olduğunu; çünkü onun hareketin uzanımından ibaret bulunduğunu, hareketin dışında zamanın mevcut olmadığını ileri sürer ve zamanı "önce" ve "'sonra"lar toplamı yahut birliği olarak görür. Gazzalî şayet "üst"ü olmayan bir "üst" isbatı caiz olursa, öncesi olmayan bir "önce" tasavvur etmenin caiz olacağını[665]; halbuki bunların ikisinin de vehmin işi olduğunu

[660] Gazzalî, Miyar, s. 303.
[661] Gazzalî, Tehafüt, s. 87, 96.
[662] Gazzalî, Tehafüt, s. 97.
[663] a.e., s. 97.
[664] a.e., s. 98.
[665] a.e., s. 90.

iddia eder. Çünkü der, "vehim zamanda olduğu gibi, bir hadis'i ancak önceden geçmiş olan bir şeyden sonra gelmek üzere farz edebilir"[666]. Gazzalî böylece üstü olmayan bir üstün imkânsız olmasına dayanarak öncesi olmayan bir öncenin de tasavvur edilemiyeceğini ileri sürmekle ve bunları vehmin işi saymakla zamanın geçmişte sonsuz olmadığını ifade etmiş oluyor.

Gazzalî'ye göre zaman geçmişte ezelî olmayınca hâdis olmuş oluyor. Zira Gazzalî zamanı alem'in hareketinin sonucu olarak görür; hareket ve alemi hâdis kabul ettiği için de zaman kendiliğinden hâdis olmuş oluyor. Gazzalî zamanın hüdusunu kabul edince onun âlemle birlikte yaratılmış olduğunu[667], onun âlemden önce var olduğunu farzetmenin vehimden ibaret bulunduğunu[668] kabul der. Zamanın, hareketin bir ölçüsü olması hasebiyle hareket varolmaya başladığı anda o da varolmaya başlamıştır. Yani Gazzalî hareketin başlangıcı belli olmayan ezelî bir zamanın imkânsız bulunduğunu, bir şeyin varoluşuna, -ona zaman tekaddüm etmeksizin- zamanın uygun olmasının, bölünen zamanın sona ermesiyle mümkün olacağını kabul etmiş oluyor[669].

Demek ki Gazzalî hareketin ve ona bağlı olarak zamanın sonsuzluğunu kabul etmemekte, hareketle zamanın biribirine lâzım olduğuna, geçmiş ve geleceğin vehmimize (hayal ve zan) nisbetle var olduğuna, hareketin varlığı kalkınca bunların da yok olduklarına inanmaktadır.

Gazzalî zamanı geçmiş, gelecek ve hal'in bileşiminden ibaret görürken; hareket öz'ünde geçmiş ve geleceğe ayrıldığından, değişken de değişme vasıtasıyla zaman'a dahil olduğu için, zaman da ancak değişme ve hareketin mevcut olduğu, değişme ve yenileşme olmadığı takdirde zaman'ın da olmayacağı, Allah'ın zaman'dan önce olduğu ve zamanı yaratmasından dolayı O'nun zatında bir değişme olmadığı hususları üzerinde ısrarla durur[670].

Gazzalî'nin bu anlayışla reel ve müşahhas bir zaman anlayışına sahip olduğu görülüyor. Zamanın varlığını ruha değil, harekete bağlamakla subjektif ve idealist bir zaman anlayışından uzak olduğu anlaşılıyor.

---

666 a.e., s. 100.
667 C. Sunar, İslâm Fels. Dersleri, s. 127.
668 De Boer, a.g.e., s. 113, Not: 181.
669 Gazzalî, Miyar, s. 325.
670 Gazzalî, el-Maksad, s. 108.

Gazzalî, zaman'ın hareket ve yaratma ile birlikte varolduğunu ileri sürdüğüne göre, üst alemdeki manevî varlıkların, zaman içindeki durumları nedir? Onlar zaman'a dahil midirler, yoksa zamanın dışında mıdırlar? Gazzalî bu meseleyi hallederken ilk yaratılan'ın akıl olduğunu söyler[671] ve böylece önceliği akıl'a verir. Yalnız o bu yaratmada zaman ve maddenin geçmediğini iddia eder. Çünkü der "Aklı Allah emirle yarattı ve Akıldan önce sadece emir vardı."[672] Gazzalî zaman bakımından önce olmayı nefse verir. Buna göre Akıl zaman, mekân ve madde itibariyle değil, zat itibariyle nefs'ten önce oluyor. Fakat zaman hareketin ölçüsü olduğu için Gazzalî zamanı nefsin yaratılmasiyle başlatmış oluyor. Fakat o bununla birlikte nefs'i de zaman'a dahil etmeyip onu da zamanüstü kabul ediyor.



Buradan bunlar dışındaki diğer varlıkların, yaratılmalarından dolayı zamana tabi oldukları anlaşılıyor. Böylece Gazzalî zamanı varlığa bağlamakta yani onu süjenin psikolojik hallerine göre değişen bir hal olarak görmemekte, objektif ve tabiî bir zaman anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yalnız onun kabul ettiği bu tabiî zaman'ı insan âleminde üç buutlu bir halde tatbik ettiği görülmektedir.

Buraya kadar Gazzalînin görmüş olduğumuz çeşitli fikirleriyle fizik meselelere getirdiği çözümleri görmüş bulunuyoruz. Şimdi fizik'le metafizik'in irtibatını esas olarak sağlayan Ruh Anlayışı'na geçelim.

12 — Ruh Anlayışı (Psikolojisi):

Canlı varlıkların ve bilhassa insanın tetkiki Gazzalî psikolojisinde çok önemli bir yer tutar. Zira o, hemen hemen her kitabında Ruh'u ve insanın ruhî hallerini ve hastalıklarını konu edinerek derin derin araştırmış ve bu hastalıklara, huzursuzluklara çözüm yolları göstererek insanın huzur ve saadetini temine çalışmıştır. Bu yüzden Hilmi Ziya Ülken'in de işaret ettiği gibi onun psikolojisi ve Ruh anlayışı metafiziğine bir temel ve geçiş teşkil eder[673].

---

671 Gazzalî, İhya, I, s. VII. Bab. (Kitab el-İlm); Mearic, s. 152.
672 Gazzalî, Mearic, s. 152.
673 H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 372 İst., 1957.

Gazzalî, âlemi bir takım mertebelere ayırmasının yanında müşahade âlemi dediği bu duyular âlemini de bir takım kademelere ayırmaktadır: Bu âlemde, varlıkların en aşağısı olan unsurlar ve cisimler sahasının üstünde canlı varlıklar alanı vardır. Bu alanda ise bitki, hayvan ve insan türleri yer alır. Bu varlıklar, diğerlerinden ruha sahip olmaları bakımından ayrıldıkları için önce Ruhun ne olduğu meselesi üzerinde Gazzalî'nin görüşlerini tesbit etmek gerekir.

Gazzalî'ye göre varlıklar içinde canlı varlıkların ve onlar arasında da insanın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü ilâhi ve şer'î emir ve hitaplar canlı varlıklardan sadece insana karşı yapılmıştır. Gazzalî burada Ruh'un (nefs) varlığını isbat için şöyle bir muhakeme yürütür: Bütün cisimler cisim olmakta müşterektirler; cisim olmanın özelliği ise üç boyuta sahip olmaktır. Yalnız bu ortak taraflarının yanında hareket ve idrakde ayrılmaktadırlar. Eğer cisimlerin hareket etmesine cisim olmaları sadece sebep ise, bütün cisimlerin hareketli olmaları gerekir. Çünkü bir nevi için gerekli olan şey bütün için de gereklidir. Eğer onların hareketlerine cisim olmalarının dışında fiil için başka bir sebep varsa hareketi için başka bir prensip ve demektir ki bu prensip ruh (nefs) dur[674].

Gazzalî, ruh'un varlığını bir prensip olarak böylece tesbit ettikten sonra canlı varlıklarda üç çeşit ruh kabul eder: Nebatî Ruh, Hayvanî Ruh, İnsanî Ruh, Şimdi bunları ve özellikleri hakkındaki Gazzalî'nin düşüncelerini sırayla görelim:

---

674 Gazzalî, Mearic el-Kuds, s. 14: Bu kitabın Gazzalî'ye ait olmadığına dair şüphe ileri sürülmüştür. Fakat sebeb olarak, Gazzalî'nin diğer kitaplarında bunu zikretmemiş olması ve eski tabakat kitaplarında da adının geçmemiş olması gösterilmiştir. (Bk. A. Bedevî, Müellefât el-Gazzalî, s. 244) Bedevî bu kitabı şüpheli eserler listesine dahil etmiştir. Asin Palacio ve daha bazı müsteşrikler, bu arada H.Z. Ülken ve S. Dünya kitabı muteber sayıp eserlerinde kullanmışlardır. Biz şüpheyi ihtiyatla karşılıyoruz; fakat başka kitaplarındaki ruh'a dair fikirlerini te'yit hususunda bu kitaptan da nakiller yaptık. Pisikolojik fikirlerini daha çok "Mizan el-Amel" ve "er-Risalet el-Ledüniyye" ile "İhya" dan nakli uygun bulduk. Prof. M. Tanci, bu kitabın üslübunun Gazzalî'ye ait olmadığını söylüyor (şifahen), fakat içindeki fikirleri, teşbih, misal ve ifadeleri itibariyle diğer kitaplarındaki fikirlerinden pek farklılık arzetmiyor. G. Vajda bu kitabın, İbn Sina Şifa'sı ile büyük paralellik içinde olduğunu söylüyor. (Bk. Le Maarig el-Quds attribué à el-Gazzalî et les écrits d' İbn Sina, Israel, Tel-Aviv, 1972.)

1 — **Nebatî Ruh:** Canlı varlıkların ilki olan bitkinin, Gazzalî, üç güc'ü olduğunu kabul eder: a) Doğurucu güç (el-Kuvvet el-Müvellide), bitki bu güç sayesinde ürer ve kendi benzerini meydana getirir. b) Büyütücü güç (el-Kuvvet el-Mürebbiye): Bitkinin büyüyüp gelişmesi, çeşitli yönlere hareket ederek dal-budak salması bu güç ile mümkün olur. c) Besleyici güç (el-Kuvvet el-Gaziye): Bitkinin kendi gıdasını alması ve bunlarla beslenmesi bu güç ile mümkündür. Bu güçlerden her biri tek başına işleyebilir; fakat biri diğeri tarafından tamamlanır. Gazzalî, bunların arasındaki münasebeti şöyle anlatır: Hayvanî güçler, bitkisel güçlerin hepsini hizmetinde kullanır. Bitkisel güçlerin başı doğurucu güçtür. Buna büyütücü ve besleyici güçler hizmet ederler. Ayrıca şu dört güç de ona hizmet eder: Çekici (câzibe), yakalayıcı (mâsike), sindirici (hâzime) ve savunucu (dâfi'a) güçleri. Şu halde Gazzalî bitkisel ruhda esas olan üç güçten başka dört yan güç daha kabul etmektedir. Bunlardan ilki gıdayı kendisine çekmekte, ikincisi onu yakalamakta, üçüncüsü yakalanan şeyi hazmetmekte ve dördüncüsü ise fazlalıkları dışarı atmaktadır. Bu savunucu güc'ü Gazzalî, kendisi hizmetçisi olmayan hizmetçiye, şehirde sokakları süpüren temizlikçiye benzetiyor. Ve bu son dört güce hararet, soğukluk, yaşlık ve kuruluğun da hizmet ettiklerini ilâve ediyor[675]. Gazzalî, bitkisel ruhtaki bu üç gücün hayvanî ve insanî ruhta da mevcudiyetine inanır. Bu ruh ona göre doğması, büyümesi ve gıda alması bakımından tabiî cismin birinci Kemalidir. Bu sebeple Gazzalî bu ruha "tabi ruh" adını vermekte[676], bu ruhda şuur olmadığını kabul etmektedir. Bu fikriyle o, ruhun ilk basamağını tabiata ve fizik aleme bağlamakta, böylece esas ruh ile tabiatın irtibatını temin etmektedir.

2 — **Hayvanî Ruh:** Gazzalî, bu ruhun da iki gücü olduğunu ileri sürer. Bunlar, 1) Hareket gücü (el-Kuvvet el-Muharrike), 2) İdrak gücü (el-Kuvvet el-Müdrike) dür. Hareket gücü de ayrıca ikiye ayrılır: a) Meydana getiren güç (el-Kuvvet el-Baise), b) Fail güç (el-Kuvvet el-Mübaşire). Bais güçten murad, bir şeyi istemek (el-Nüzû'iye) veya bir şeye karşı şevk duymak (el-Şeçkiyye) dir ki, kendisine karşı istek duyulan veya kendisinden kaçılacak şeyin

---

675 Gazzalî, Mizan el-Amel, s. 34; er-Risalet el-Ledüniyye, s. 7-8. Mearic s. 16.

676 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniyye, s. 8.

sureti hayalde hasıl olduğu zaman, bu güç hayvanı harekete geçirir. Gazzali'ye göre bu güç de ikiye ayrılır: Biri şehvet gücü ki sahibinin zevk için faydalı veya zararlı olduğuna inandığı şeylere yaklaşmayı veya yaklaşmamayı temin eder, öbürü öfke (gazab) gücüdür ki zararlı olup da kaçınılması gereken şeylerden uzaklaşmayı temin eder[677]. Fail güce gelince; Gazzalî bu gücün adaleleri germek veya açmak suretiyle sinir ve adalelerde meydana geldiğini ve böylece vücudu belli bir istikamete doğru sevk ettiğini söyler. Bu güç muharrik (bais) güce hizmet eder[678]. 2) İdrak gücü: Bu güç de dışardan (zâhir) ve içerden (bâtın) idrak etmek bakımından ikiye ayrılır. Dışarıya çevrilen idrakin vasıtası beş duyudur.

Gazzalî, bu beş duyu hakkında "Mizan el-Amel" de bilgi vermez. Ve bunları kısaca zikretmekle yetinir[679]. Fakat "Mearic el-Kuds" de bu hususta oldukça geniş bilgi verir. Bilhassa görme duyusu hakkındaki yaptığı izahlar Aristo'nun izahlarından çok farklıdır[680].

Biz, bu beş duyu etrafında tafsilata girmeyip Gazzalî'nin idrakin iç güçleri etrafındaki düşüncelerine geçelim; Gazzalî'nin bu iç güçler hakkındaki düşüncelerini biz, "Mizan el-Amel" ve "İhya" daki tasnife göre naklediyoruz[681]: a) **Hayal gücü** ki duyulabilir nesnelerin suretleri, o nesneler gözden kaybolduktan sonra bu güç sayesinde zihinde kalır. Çünkü görülen nesnenin sureti hayalde gözün kapanmasından sonra devam eder. Gazzalî buna "Ortak duyum" da dendiğini haber verir. b) **Hafıza gücü** ki şahsın baktığı şeyin suretini saklayıp muhafaza eder. Bu gücün yeri dimağın önden ilk boşluğudur. Buraya bir zarar dokunursa bu güç bozulur, kaybolur. c) **Vehim gücü** ki dimağın orta boşluklarının sonunda yer etmiştir. Bu güç cüz'i duyulurlardan algılanamıyan mânâları idrak eder. Meselâ koyunda kurdun kendine düşman olduğunu id-

---

677 Gazzalî, Mizan, s. 24, 34.

678 Gazzalî, Mizan, s. 24; Mearic, s. 30 (Mizan'daki kullanılan ifade ve kelimelerle Mearic'dekileri karşılaştır) (Gazzalî bu hareket gücü üzerinde Mearic'te daha etraflı bir şekilde durur. Bk. s. 30).

679 Gazzalî, Mizan, s. 24.

680 Bu farklılık Gazzalî'nin, İbni Sina gibi (İbni Heysem'in görmenin fizik ve fizyolojisinde yaptığı etraflı araştırmalara ve kaybettiği gelişmelere dayanması ihtimaline bağlanabilir.

681 Gazzalî, Mizan, s. 24, 25, 35; İhya, III, s. 8; Ayrıca Bk. Mearic, s. 32, 38, 39.

rak etmesine dair güç bulunması böyledir. Halbuki sevgi duyulur (mahsüs) değildir. d) **Hafıza gücü** ki algılanamıyan bu mânâları muhafaza eder. Nitekim ikinci güç de suretleri muhafaza ediyordu. Yalnız buna hatırlatıcı güç "zâkire" adı da verilir. Bunun da meskeni beynin son boşluğudur. e) **Düşünme (müfekkire)** gücü ki yeri beynin ortasıdır. Bu yer suretlerin biriktiği yerle mânâların biriktiği yer arasındadır. İşi de muhayyiledeki hayalleri biribiriyle terkib etmek veya iradî olarak bazılarını diğer bazılarından ayırmaktır.

Gazzalî, hayvanlardaki bu güçlerin hepsinin insanlarda da bulunduğu, sadece hayvanlarda düşünme gücünün mevcut olmadığı kanaatındadır.

Burada açıklanması gereken bir husus var; O da mânânın ve suretin idrakinin ne demek olduğu hususu. Bunlar arasındaki farkı Gazzalî şöyle açıklar: Suret'in idraki demek, zâhirî duyunun idrak ettiği şeyi, daha sonra iç duyunun idrak etmesi demektir. (Meselâ kuyruğun suretinde kedinin idraki gibi). Mânânın idraki ise zâhiri duyunun iştiraki olmaksızın bâtınî duyunun idrak etmesidir[682] (Meselâ kediden korkma, sesinin duyulmasıyla, surete ihtiyaç duymadan iç duyunun kediden haberdar olması böyledir).

Şu halde Gazzalî'nin ayırdığı bu iki idrakten birincisi fiil ile idrak, diğeri fiilsiz idraktır. Birincisinde suretlerin teşekkülü vardır, ikincisinde de suretlere lüzum kalmadan iç idrak doğmaktadır.

Gazzalî, buraya kadar olan düşüncelerinde varlıklar arasında mertebeler koymakta, ruhun varlığını isbat için cismi en genel cins olarak almakta, canlı varlıkların ruhlarını incelerken nebati ve hayvanî ruhların güçlerini açıklarken, ruhun ilk basamağıyla ruh ve tabiatın irtibatını kurmakta, hayvanî ruh'a irade atfetmekte, idrak'in iç güçlerini açıklarken bu güçlere dimağda yer göstermesiyle psikolojik bir lokalizasyon nazariyesini kurmaktadır.

Ortak Duyum :

Ortak duyumu kabul eden Gazzalî, bunu hayvanî iç güçler arasında sayar. Kendisi bu ortak duyum (el-Hiss el-Müşterek) dan

---

682 Gazzalî, Mearic, s. 36.

"Mizan el-Amel"de[683] ve "İhya" da[684] bir kaç defa bahsetmektedir. Fakat esas olarak geniş bilgiyi ve bu husustaki düşüncelerini "Mearic el-Kuds"de sunmakta ve orada ayrıca "Bintasya"[685] diye bir ad kullanmaktadır.

Gazzalî'ye göre sureti esas olarak idrak eden bu ortak (bileşik) duyum'dur. Bunun bekçisi hayaldir. Mânâyı idrak eden de vehmî güc'tür. Bunun bekçisi de hafıza ve hatırlatıcı güc'tür. Hem idrak hem de akıl eden güç ise hayal edici güç (mütahayile) dür.

Gazzalî, ortak duyumun ne olduğunu böylece tanıttıktan sonra onun isbatına geçer. Bu hususta da özet olarak şunları söyler[686]. Meselâ düşmekte olan bir su damlası, düz bir hat, hızla dönmekte olan bir nokta bir çember şeklinde görünür. Bu görünüşler müşahede yoluyla olup tahayyül suretiyle değildir. Bu görünüşlerden kolayca bilinir ki, burada zâhiri idrakten yani gözden başka bir güç vardır. Bu güçde, önce görünen cismin heyet ve sureti resm olunmakta, bu suret yokolmadan, ona ikinci bir suret daha katılmakta, onun ardından üçüncüsü yetişmekte... Böylece damla düz çizgi, dönen nokta da çember şeklinde görünmektedir. Eğer nokta hızla değil de yavaş yavaş döndürülse idi birbirinden ayrı bir takım noktalar görünürdü. Şu halde insanda, gözden önce bir güç vardır; göz gördüğü şeyi ona götürür, bütün idrak edilen şeyler orada toplanır ve oradan idrak edilir. Öyleyse idrak mahalli iki gözün ve iki kulağın ötesinde olan bir şeydir. Burada beş duyunun aldığı şeylerin izleri toplanır. Gazzalî nefis ancak bununla idrak ettiği için buna "ortak duyum" adını verdiğini kaydettikten sonra aynı zamanda "Levh—Levha" ismini de veriyor. Bunu da duyulur varlıkların suretlerinin orada toplanmasından ve idrak edilmesinden dolayı söylüyor. Gazzalî, ortak duyumun suretleri, muhafaza etmek için hafıza kuvvetine yükselttiğini ve bu şekilde ona hizmet ettiğini kabul ediyor[687].

Gazzalî, bu açıklamalardan sonra ortak duyumun üç özelliğini sayıyor: 1) Duyulurları önce duyularda hazırlayıp, sonra id-

[683] Gazzalî, Mizan, s. 25, 34.
[684] Gazzalî, İhya, III, s. 8.
[685] Bu kelime yunanca asıllı bir kelime olsa gerektir.
[686] Gazzalî, Mearic, s. 37.
[687] Gazzalî, Mizan, s. 34.

rak etmek. 2) Aklî küllîler olmaksızın, şahsî cüz'îleri idrak etmek. 3) Zâhirî duyulardan elem ve zevk duyduğu gibi, tahayyül edilebilir şeylerden de elem ve zevk duymak[688].

Görülüyor ki ortak duyum ile tamamlanan hayvanî ruh, nebatî ruhtan bilhassa idrak, hareket ve irade yönünden farklı ve üstündür. Gazzalî bu ruhu "Kalp fânusuna yakılarak konulmuş bir lâmba"ya benzetir. Ona göre "hayat bu lâmbanın ışığı, kan yağı, his ve hareket de nurudur."[689]. Gazzalî'nin ortak duyum dediği şey esas idrak olsa gerekir. O, bu husustaki izahlarıyla duyum'un ötesinde zihnî bir kaynak kabul eder görünmektedir.

Hayvanî ruhun bütün bu özelliklerine ve güçlerine rağmen, acaba o bilmek imkânına sahip midir? Bedenden sonra bekası var mıdır? Gazzalî bu suallere menfî cevap veriyor. O, bu ruhun bedenle ölüp gittiğini ve bu sebeple de ilâhî hitaba ve şer'i mükellefiyete sahip olmadığını söylüyor[690].

Hayvanî ruh bilme ve düşünme gücüne sahip olmadığına göre eşyanın özüne ait bilgiyi, temin eden ve üst alemle irtibatı kuran nedir? Bu bilgiyi ve irtibatı temin eden şey, Gazzalî'ye göre insanî ruhdur.

İnsanî ruhun Gazzalî psikolojisindeki yer ve durumunu incelemeye geçmeden önce Gazzalî'nin ruh ile nefis arasındaki yaptığı ayırımı görmemiz yerinde olacaktır.

Gazzalî, ruh'a iki ayrı mânâ verir: 1) Kaynağı kalb boşluğu olan lâtif bir cisim; kalbin atışlarıyla damarlardan vücudun bütün zerrelerine yayılan, bedende dolaşan bu ruhdur. Hayat ışıkları ondan taşar, duyma (his), görme, işitme ve koklama, organlarda bunun vasıtasiyle mümkün olur; bu ruh'un içerde dolaşması ve hareketi, evin içinde lâmbayı bir muharrikin hareket ettirmesi gibidir. Gazzalî'nin kastettiği ruh bu ruh değildir. O daha çok "din tabibleri"nin anladığı mânâ üzerinde durur; ta ki insan, kalb hastalıkları tedavi edilerek Allah'a doğru yönelsin. 2) Bu anlamda ruh bilen ve idrak eden bir lâtife'dir. Allah'ın "De ki ruh, Rabbının emrindedir"[691], ayetiyle kastettiği bu ruh'tur. Gaz-

---

688 Gazzalî, Mearic, s. 37.
689 er-Risale el-Ledünniye, s. 9.
690 a.e., s. 10.
691 İsra suresi, ayet No: 85.

zalî'ye göre, bu acaip, rabbanî bir emirdir ki akıl ve zihinler onun hakikatını anlamaktan aciz kalmışlardır[692]. Demek ki Gazzalî'ye göre birinci mânâsıyla ruh "can"dır, ikinci mânâsıyla ilâhî âlem ile irtibatı sağlayan bir emirdir.

Nefse gelince: Gazzalî, buna da iki mânâ verir: 1) İnsandaki gazap ve şehvet (arzu) gücüdür. Bu mânâyı daha çok tasavvuf ehli kullanır. Çünkü Gazzalî'ye göre onlar, asıl nefisle, insandaki kötü sıfatları kastederler. Bunun için de nefisle mücadele etmenin zaruretinden bahsederler. 2) İnsanın kendisi, zatı (özü) ve hakikatı olan lâtifedir. Fakat çeşitli halleri sebebiyle Gazzalî bu nefsin çeşitli sıfatları olduğunu söyler: Arzulara karşı durması sebebiyle ızdırabı zail olur da sükûnet bulursa, buna Mutmain Nefs denir. Allah Kur'anda "Ey Mutmain nef, Rabbına râzı olarak ve râzı olunarak dön[693]" buyuruyor. Gazzalî, ilk mânâsıyla nefsin Allah'a dönmesinin düşünülemiyeceğini; çünkü onun Allah'tan uzak olup şeytanın grubuna dahil olduğu, şehvanî nefsi karşı olduğu halde onu müdafaa edip sükûna ermezse bunun "Levvame Nefs" adını aldığını, çünkü bu nefsin sahibinin Mevlâsına ibadeti esnasında, kusurlu olduğu zaman onu kötülediğini (levm) Allah'ın Kur'anda "kendini kötüleyip nedamet duyan nefse yemin ederim ki"[694] buyurduğunu; şayet nefs itiraz etmekten, karşı koymaktan vaz geçer de arzulara ve şeytanın lânetlerine uyarsa "Nefs-i Emmare" denildiğini[695], bundan da ilk mânânın kastedildiğini söyler. Şu halde Gazzalî'nin izahlarına göre birinci mânâda nefs çok kötü, ikinci mânâda ise gayet iyidir. Gazzalî, buna sebep olarak onun insanın zâtı ve hakikatı olmasını, Allah'ı, küllîleri ve cüz'îleri bilmesini gösterir.

Şimdi Gazzalî'nin insanî ruh hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

3 — **İnsanî Ruh:** Gazzalî bu ruhun insanî olması hasebiyle iki güce sahip olduğunu kabul eder[696]. Düşünen nefs (en-Nefs en-Natıka) adı da verilen bu ruhun güçleri a) **Bilici güç** (el-Kuvvet el-Alime), b) **Yapıcı güç** (el-Kuvvet el-Amile) tür. Bu güçlerin

692 İhya, III, s. 5.
693 Fecir suresi, 27-28.
694 Kıyamet suresi, 2.
695 Gazzalî, İhya, III, s. 6.
696 Gazzalî, Mizan, s. 26; Mearic, s. 40.

her birisine akıl adı da verilir. Fakat bu müşterek bir isim olduğu için verilmektedir. Gazzalî'ye göre meselâ yapıcı güce akıl denilmesi bilici güce hizmet etmesi sebebiyledir.

Gazzalî bu iki gücün açıklamasına, ikincisinden başlar ve bu hususta şu düşünceleri öne sürer: Yapıcı güç yahut akıl "insan bedeninin, bilici yahut nazarî gücün gerektirdiği şekilde, düşünce ve ihtiyaç ile hususi cüzi, belli fiilleri yapmağa tahrik eden bir güçtür."[697]. Bedenin diğer güçleri bunun emrindedir; işleyişi sırasında onların hepsinden faydalanır. Bütün diğer güçler bunun işareti ve tedibine göre durur yahut hareket ederler. Eğer bu güç hayvanî nefsin diğer güçlerine hakim olamaz, onların emrine girerse arzulara tabiîyet doğar. Buradan da kötü huylar hasıl olur. Eğer bu güç, ötekilere hakim olursa, fazilet ve iyi ahlâk ortaya çıkar[698].

Bu izahlarından da anlaşılıyor ki Gazzalî, huyları beden güçlerine bağlamaktadır. Bunlardan bedenî güçler üstün gelince insan kötü ahlâk sahibi ve iradesiz, ikinciler galip gelirse iyi ahlâk sahibi ve iradeli olmaktadır. Şu halde onun yapıcı güç dediği şey iradenin aynısı olmakta ve onun vasıtasıyla doğru yanlış, iyi-kötü ayrılabilmektedir.

Gazzalî bu arada ruhun akılla idrak ettiğini ve kendisinden aşağıda ve yukarıda bulunan güçlere göre iki çeşit nisbeti olduğunu ve bu kuvvetlerle arasındaki alâkanın düzenlendiğini ve yapıcı gücün bedene nisbetle yukarıda olması sebebiyle onu idare ettiğini ilave ediyor[699].

Gazzalî bu ilaveyi yaptıktan sonra insanî ruhun birinci gücü olan bilici (Alime-Nezarî) gücü tetkike geçer: Ona göre bu güç yapıcı güce nisbetle üsttedir. Fakat bunun da üstünde olan ve buna tesir edip, bunun da onlardan yararlandığı daha üstün güçler vardır: Bunlar melekler olup insanî ruhlara ilim taşımakla görevlidirler. Bilici güç de onlara dönüktür. Gazzalî'ye göre sanki bizim nefsimizin iki yönü, iki cephesi vardır. Biri bedene dönüktür ve bu cephenin bedenin arazlarından ve arzularından etkilenmemesi gerekir. Ötekisi üst aleme çevrilmiştir. Bunun da daima

---

697 Gazzalî, Mizan, s. 26; Mearic, s. 40.
698 a.e., s. 27; a.e., s. 40.
699 a.e., s. 27; a.e., s. 41.

üstün alemden gelen tesirleri kabul etmesi gerekir. Çünkü bu ruhun bu cephesi saadet sebeplerinin indiği yerdir. Bu da bilme gücü olup, bunun işi kendisini cüz'î duyulabilirler haline getirebilen arazlardan (maddeden) mücerred küllî mânâları almaktır[700]. Eğer bu mânâlar (suretler) maddeden soyuk ise onları kavrar, değilse kendi tecrid gücü ile, madde ile hiç bir ilişkisi kalmayacak şekilde onu maddeden soyar.

Gazzalî bu tecrid fikriyle, esas olarak akıllar nazariyesine ve aklî psikolojiye geçmektedir. Akıllar nazariyesini açıklamaya geçmeden önce idrak çeşitleri içerisinde tecridin nasıl olduunu görelim: Gazzalî bunun için önce idrakin ne olduğunu açıklar. Ona göre idrak "idrak edilen şeyin sureti" yahut "bir şeyin hakikatının benzerini almak"tır. Burada kastedilen o şeyin haricî hakikatı değildir; çünkü haricî suret o şeyin içine hülûl etmez. Zira hakikat olarak duyulabilen dışta olmayıp, duyan süje'de temessül eden şeydir. O dışardaki duyulandan ayrılmıştır, duyulabilen ise duyuda vuku bulmuştur. Duyan onu hisseder. Makul da böyle olup nefiste hakikatın resm olunmuş benzeridir. Makul eğer tecride muhtaç ise akıl onu bütün araz ve yabancı unsurlardan tecrid eder[701].

Gazzalî idraki böylece açıkladıktan sonra, idrak edilen şeylerin yabancı unsurlardan temizlenmesi, tecridi hususunda dört mertebe ayırır:

1) İlk mertebe his'sin idrak mertebesidir: His kendine göre bir nevî tecrid yapar. Çünkü duyu organına suret değil onun benzeri hulûl eder. Fakat bu benzer ancak, hariçte belli bir miktar derinliğe sahip olduğu takdirde meydana gelir. Haricî varlığın bu görünüşüyle tecrid ve idrak hasıl olur. Aksi halde olmaz.

2) Bu mertebe hayalin idrak mertebesidir: Hayal'in tecridi Gazzalî'ye göre biraz daha tam ve açıktır. Çünkü hayal, tecrid'de müşahedeye ihtiyaç duymadan, eşyanın nicelik, nitelik vesair gibi özellikleriyle birlikte idrak eder.

3) Bu ise vehmin idrakidir: Vehm'in idraki önceliklerden daha tam ve mükemmeldir. Zira vehim Gazzali'nin iddiasına göre cisimlerin çeşitli özelliklerinden mücerred olarak maddeyi idrak

---

700 a.e., s. 28; a.e., s. 41.

701 Gazzalî, Mearic, s. 48.

eder. Düşmanlık, sevgi, muhalefet gibi. Koyunun yalnız kurdun kendine düşman olduğunu bilmesi için değil cüz'î düşmanlığı idrak etmesi böyledir.

4) Bu aklın idrak mertebesidir: Aklın idraki tam ve mükemmel bir tecriddir. Bu idrak, cismin bütün arazlarından ve onları istemekten âridir. Akıl şahıslara göre değişmeyen mânâyı, küllî olarak idrak eder. Akla göre uzaklık yakınlık farkı yoktur. O mülk ve melekût âleminin cüzülerine nüfuz eder. Onların hakikatlarını çıkarır, tecride muhtaçsa tecrid eder, değilse olduğu gibi idrak eder[702].

Görülüyor ki tecrid sadece, Gazzali'ye göre objelerden kavramlar çıkarıp, onları muhayyileden akla nakletmek olmayıp, faal aklın küllîlerini müstefat akl'a geçirmek yani onları bilgi haline getirmektir. Şu halde tecrid vasıtasıyla akıl dışarda mevcut gerçek kavramları elde etmekte, ve kazanmaktadır.

Gazzalî, insanî ruh'un bilici gücünü bu şekilde açıkladıktan sonra bunun mücerred suretleri kabul bakımından üç mânâda "güç" adı aldığını söyler ve buradan akıllar nazariyesine geçer. Buna göre bu üç güç şöyle sıralanabilir: 1 - Mutlak istidat olarak güç. Bu bir çocuğun yazı yazmağa istidadı gibi. Bu güçten hiç bir şey fiil haline geçmemiştir. 2 - Bir şeyin vasıtasız olarak fiile geçmesi mümkün değilse buna da güç denir. Meselâ yazı yazmak için kalem, mürekkep ve divitin gerekli olması gibi. 3 - Bir şeyin aletle kuvvesini fiile geçirebilmesi hali ki meselâ kâtibin yazı yazmağa istidadı gibi. Bu derece, Gazzalî'nin bildirdiğine göre insanlığın en yüksek ve en son derecesidir. Bu derecede insan ilâhî ilham ile hasıl olan çok çeşitli bilgilere sahip olur[703].

Gazzalî bunlardan birinciye M u t l a k g ü ç, ikinciye M ü m k ü n g ü ç, üçüncüye M e l e k e dendiğini söyler ve akılla olan münasebetlerini, onların meydana gelişini izah eder. Nazarî gücün mücerred surete nisbeti mutlak güç nevinden olursa buna H e y û l a n î A k ı l adı verilir. Gazzalî'ye göre bu maddî akıl herkeste eşit olarak bulunur ve maddî akıl denmesi, kendisinin şekilsiz olan ilk maddeye benzetilmesi sebebiyledir[704]. Nazarî gücün

---

[702] Gazzalî, Mearic, s. 49.

[703] Gazzalî, Mizan, s. 28, 29; Mearic, 42.

[704] Gazzalî, Mearic, s. 42.

nisbeti bazan mümkün güç nevindendir. Gazzalî bunu, heyûlânî akılda ikinci makullere bağlanan ilk makullerin meydana gelmesi olarak görür. Onun ilk makullerden anladığı şey kendisiyle tasdikin meydana geldiği öncüllerdir. Bunlar iktisap yoluyla kazanılmaz. Buna da Mümkün Akıl yahut bilmeleke akıl adı verildiğini, İlk(prensibe) akla nisbetle bilfiil akıl da denebileceğini söyleyen Gazzalî bunun, birinciden zarurî bilgilerin yahut nazarî makullerin ikincilere bağlanması sebebiyle, daha kuvvetli olduğunu ileri sürer. Nazarî gücün nisbeti bazan da meleke (Kemalî gücü) nevindendir. Bu, ilk makullerden sonra kazanılmış makul suretlerin meydana gelmesidir. Buna kendinden sonrakine kıyasla bilkuvve akıl denir. Nazarî gücün nisbeti mutlak fiile olan bir nisbet olur ki bu da Gazzalî'ye göre makul suretin ortaya çıkmasıdır. Gazzalî, aklın bu derecesinin fiilen düşündüğünü ve fiilin düşündüğünü de düşünebildiğini bunun kazanlmış akıl (Mustefad) olduğunu, bilkuvve aklın bununla ancak fiil haline çıkabildiğini, bunların aynı zamanda, nazarî akıl denilen güçlerin mertebeleri[705] olduğunu ilâve ederek bu bahsi bitirir.

Gazzalî'nin bu izahlarından anlaşıldığına göre kendisi dört çeşit akıl kabul etmektedir: 1) Heyûlânî yahut maddî akıl (münfail akıl da demektedir). 2) Bilmeleke yahut mümkün akıl. 3) Bilkuvve akıl. 4) Müstefad akıl. Bunlara bir de hepsinin üstünde ve dışında olan faal akıl ilâve edilebilir.

Gazzalî bu akılların varlıklarını Kur'ân-ı Kerîm'deki bir âyet ten çıkarır. Bu ayetin meali şöyledir: "Allah göklerin ve yerin Nûrudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır, bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateşe değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nur'dur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misâller verir, o her şeyi bilir[706]."

Gazzalî bu ayeti kendine göre şöyle tefsir eder:

Burada kandil heyûlânî akıl için bir temsildir. Kandilin kendinde ışık meydana gelmesine olan istidadı gibi, nefis de fıtraten kendisinden akıl nurunun meydana gelmesine istidatlıdır. Sonra

705 Gazzalî, Mearic, s. 43.
706 Nur suresi, No: 35.

nefis biraz kuvvetlenip kendisinde makullerin prensipleri hasıl olunca parlak bir cam kandil (zücac) halini alır. Daha sonra doğru düşünceyle makulleri elde edecek dereceye varınca akıl bir ağaç olur. Çünkü ağacın dalları olduğu gibi fikrin de bir çok dalları vardır. Akıl meleke derecesine ulaşıp kendisinden sezgi ile makuler hasıl olunca, bu kandilin yağı durumundadır. O daha kuvvetlenince yağı ışık vermeye başlar: Müşahade edip düşünecek şekilde makuller hasıl olunca o lâmba olur (Misbah). Sonra buna da makuler hasıl olursa, o takdirde nur üstüne nur olur, yani fitrî aklın nuru üzerine kazanılmış aklın nuru gelir. Sonra bu nurlar alındığı sebebe nisbetle kazanılmıştır. Çok büyük bir ateş kitlesine nisbetle kandil gibidir. İşte bu büyük ateş de insan ruhlarına makulat nurlarını saçan f a a l a k ı l 'dır[707]. Gazzalî böylece ayetin Peygamber aklına bir misal olarak verilmekle birlikte bu tarzda tefsirin caiz olduğunu ileri sürer.

Şu halde Gazzalî akıldan insanî nefsi anlamaktadır. O bu akıllardan ihyada [708], ve "Miyar" da bahsetmektedir. (Bk. Aklın Manaları). Yalnız Faal akıl hakkında Mearic'de geniş bilgi verilmektedir.

Gazzalî faal aklın varlığını isbat için önce nakle müracaat eder ve bu hususta üç ayet zikreder. Sonra bunu aklî yönden isbat için uzun izahlara girer. O bu hususta konuşurken varlıklar arasında basitten mükemmele doğru bir derecelenme kabul eder. Bu derecelenmenin basit cisimlerde Arşa, ruhanî varlıklarda ise Faal Akl'a dayandığını, Allah'ın ilk olarak onu yarattığını ve makulleri insanlara gönderen cevherin faal akıl olduğunu öne sürer. Gazzalî, faal aklın bizim aklımıza nisbetini güneşin gözlerimize nisbetine benzetir. Güneşin bizzat bir ışık kaynağı olarak ve diğer cisimlerin onun ışıklarıyla aydınlanması gibi faal aklın da akıllarımıza nazaran aynı işi gördüğüne inanır[709].

Gazzalî'nin şu düşünceleri bu akıl-nefis münasebetini daha iyi açıklar sanırız: "Prensipler kemale doğru sevk edilirler; öyle ki kemal olmazsa prensip, prensip olmazsa kemal olmaz. Bu sebeple makuller, duyulabilir varlıklar zâhir olup, varlık kazanırlar. Nitekim H a k k'ın celâlinin kemali ancak fiilleri ve sanatını gösteren eserler-

---

707 Gazzalî, Mearic, s. 45, 46.

708 Gazzalî, İhya, I, Kitabu'l-İlm, 9. bahis.

709 Gazzalî, Mearic, s. 101, 102, 104.

le (yaratıklar) ortaya çıkar. Bunun gibi Hakk'ın emri yaratmasıyla zâhir olduğu gibi, akıl da ancak nefis'le zâhir olur. Nefis ise tabiat'la, tabiat'ta küllî cisimle zâhir olur. Aynı şekilde bütün varlıklar da yalnız insanla zâhir olur[710].

Burada aklın ortaya çıkması için nefis, zarurî şart gibi kabul edilmiştir ve akıl nefisle ilâhî alem arasında vasıta olmaktadır. Nefsin de tabiatla ortaya çıkması, nefsin kendini gösterebilmesi için bedene ihtiyacı olduğunu anlatmak içindir. Bu ihtiyaçtan dolayı ruh bedene mi, beden ruha mı tabi olacaktır? Bu sualin cevabının verilebilmesi için ruh beden münasebetini görmek gerekecektir. Bu sebeple şimdi Gazzalî'nin bu münasebeti nasıl anlayıp izah ettiğini ele alalım.

Bu meseleye geçmeden, akıl bahsi ile ilgili olarak, Gazzalî'nin **Akıl-Din (Şeriat) münasebetini** ve birbirine olan ihtiyacını nasıl açıkladığını kısaca görelim: Gazzalî'ye göre "Akıl ancak din (Şeriat, ile doğru yolu bulabilir; din de ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temelin bir mânâsı kalmaz, temel olmadıkça da bina ayakta duramaz", "bunun gibi akıl göz ise din görmeyi temin eden ışıktır" yahut "akıl" kandil ise din de bu kandilin yağıdır, bunların hiç birisi bir diğeri olmayınca değer kazanmaz." Aslında "şeriat hariçten bir akıldır, akıl ise dahilden şeriattır; bunlar birlik halindedirler, Şeriatın hariçten bir akıl olması sebebiyle Allah "akıl" ismini kafirden kaldırdı: "Onlar sağır, dilsiz ve kör oldukları için bir şey anlamazlar (akıl etmezler)"[711] "Böylece Allah Akıla din adı verdi."[712].

Gazzalî Akıl Din münasebetini müsbet yönde ele alıp bu şekilde açıkladıktan sonra aklı temel olarak nitelendirip ona öncelik tanıdıktan sonra, bu münasebeti bir de menfi yönden ele almakta, yani "Din aklı kaybederse veya akıl dini kaybederse ne olur?" sualini cevaplandırmaktadır. Ona göre Din aklı kaybederse ondan hiç bir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolmasıyla ışığın kaybolması gibi din de kaybolur. Eğer aksi olursa gözün ışıksızlıktan dolayı görememesi gibi akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır"[713].

---

710 Gazzalî, Mearic, s. 94.
711 Bakara suresi, ayet 171.
712 Gazzalî, Mearic, s. 46.
713 a.e., s. 47.

Netice olarak Gazzalî akıl-din münasebetini bu şekilde karşılıklı ihtiyaç içinde açıklamakla dinî ilimlerle aklî ilimleri, dinle dine aykırı olmayan bir felsefeyi uzlaştırmağa götürmekte ve İhya'da "Aklî ilimler dinî ilimleri nakz etmez, ikisini birleştirmek imkânsız değildir" demektedir[714].

Akıl-din münasebeti ve bunların biribirine olan ihtiyacı[715] böylece açıklandıktan sonra, ruh-beden münasebetine geçebiliriz:

Gazzalî bu münasebeti incelerken önce insanın yapı itibariyle iki esastan meydana geldiğini, Allah'ın onu iki ayrı şeyden yarattığını söyler:

1) Kevn ve Fesad'a tabi olan bileşik, karanlık ve yoğun bir cisimdir ki, bunun varlığı ancak başkasıyla tamamlanan toprağa ait bir bileşimdir.

2 — Tek, nurlu, idrak eden, fail, muharrik olan ve cisimlerle âletleri tamamlayan cevherî nefs[716].

Gazzalî, bu cevheri nefs veya ruh'un Allah'ın emrinden olması dolayısıyle, bedene yabancı olduğunu ve yönünün aslına, yani ilâhî âleme dönük olduğunu haber verir. Bedenin ise, cisim ve araz olması hasebiyle, ancak ruh ile varlık kazandığını, bu sebeple ruh'un herhangi bir mekâna muhtaç olmadığını, beden ve kalbin ruhun mekânı değil, bilakis âleti ve kalbin vasıtası (edatı) olduğunu "ruhun zatının bedenin cüzleriyle birleşmediğini fakat ayrı da olmadığını, ondan önce ona hakim ve faydalı olup onda yayıldığını"[717] ileri sürer. Gazzalî, ruh'la dimağın ilgisini açıklamak hususunda da, dimağa özel bir değer verir. Bu da dimağın ruh'dan zuhur eden ilk şeyin belirme ve ortaya çıkma yeri olmasından ileri gelir. Ona göre dimağ "ruh'un özel zuhur yeri"dir[718].

Gazzalî, **ruh-beden münasebetini** açıklarken ruh'un dünya ile münasebetini ve emelini, bu emele ulaşmak için elindeki imkân ve vasıtaları da şu ifadelerle anlatır: "Beden ruh'un bineği, dün-

---

714 Gazzalî, İhya, III, s. 23.

715 Bu hususta ayrıca Bak: Mizan, s. 139, 140, 141; İhya, 1, 9, (Kitab el-İlm. s. 116, 117) "Akıl mü'minin aleti, kişinin bineğinin direğidir" gibi hadisleri zikreder.

716 Gazzalî, er-Risâlet el-Ledünniyye, s. 7.

717/718 a.e., s. 13.

ya, meydanı, hayat mal ve metaı, hareket ticareti, ilim kazancı âhiret maksadı ve mercii (döneceği yer), din yolu, ve metodu nefsi emmare bekçisi, nefsi levvame uyarıcısı", "duyular casusları ve yardımcılarıdır. Ayrıca din zırhı, akıl üstadı, his talebesidir"[719].

Gazzalî, ruh-beden münasebetini izah babında bazı teşbihlere de başvurur. O, insan bedeninde ruh'u bir vilâyetin valisine benzetir ve bedenin de ruh'un "şehri, karargâhı" olduğunu söyler[720] ve düşünücü akla ona nasihat eden bir müşavirlik vazifesi verir. İkinci teşbihinde bedeni şehre, aklı ise hükümdara[721], üçüncüsünde ise aklı avlanan bir atlıya[722], benzetir.

Gazzalî'nin açıkladığı bu ruh-beden münasebeti içinde, ruh bedene muhtaç mıdır, değil midir? Gazzalî bu meseleyi, "Ruh bedene bazan muhtaçtır, bazan değildir"[723] şeklinde bir cevapla hallediyor. O, ruhun bedene muhtaç olduğu hallerde nefs-i natıka için cüz'ülerden dört ayrı şeyin hasıl olduğunu söylüyor, İnsan zihninin ve bilgisinin ilk esaslarını teşkil eden bu prensipleri o şöyle sıralıyor:

1) Nefis tecrit yoluyla, cüz'ülerden beş küllî'yi yani cins, fasıl, umumî araz, hususî araz'ı elde eder. Bunlar tasavvurun prensipleri olup hayal ve vehmin kullanılmasıyla elde edilir.

2) Nefsin, selb ve icap bakımından bu küllî müfretler arasında münasebet kurmasıdır. Bunda nefs, kendine zatî yönden uygun olanı alır, olmayanı da bilgi vasıtasının karşılaşmasına bırakır.

3) Nefsin tecrübî öncüllerini elde etmesidir ki, bu da hükmü müsbet veya menfî olan herhangi bir kanunun hükmünün, gereken yükleminin hisle bulunmasıdır.

4) Kuvvetli tevatürden dolayı kendileriyle tasdikin meydana geldiği bilgiler (haberler)[724].

İşte Gazzalî'ye göre, ruh tasavvur ve tasdik'in bu prensiplerini elde etmek için bedenden yardım diler. Eğer bunları elde ederse zatına döner, elde etmesine mâni olunursa hayal gücü'nün yardımıyla başka prensip elde etmeye çalışır[725].

---

719 Gazzalî, a.e., s. 13-14.
720 İhya, III, s. 9; Mearic, s. 80.
721 a.e., III, s. 9; a.e., s. 81.
722 a.e., III, s. 10; a.e., s. 81.
723 Mearic, s. 81 vd.
724 a.e., s. 82.
725 a.e., s. 82.

Gazzalî, "aklî" dediği bu münasebet içerisinde ruh ve bedenin karşılıklı biribirlerine etki yaptıkları kanaatındadır. O bu karşılıklı etkiyi şöyle ifade eder: "Ruh kutsal âlemi düşündüğü zaman, beden ürperir, his'si (şuuru) durur. Bunun gibi ruh da gazap, şehvet, his... gibi bedenin lüzumlu güçlerinden etkilenir[726]." Bunlardan da anlaşılıyor ki, beden ruha tâbidir, fakat bedenden de ruh etkiler almaktadır.

Ruh-beden münasebetini, böylece karşılıklı tesir ve ihtiyaç içinde açıklayan Gazzalî "İhya" "er-Risalet el-Ledünniyye", "Mearic" gibi kitaplarında ruh'un bir cevher olup olmadığı meselesini ele almakla birlikte esas olarak "erRisalet el-Ledüniyye" ve "Mearic" de mesele üzerinde daha geniş durur. Gazzalî, bu hususta ruh'un tek ve kâmil bir cevher olduğunu[727] söyler ve bu cevherin işinin Anma (tezekkür), Koruma (tahaffuz) Düşünme (tefekkür), İyiyi Kötüden Ayırma (temyiz), Manevî Görüş (reviyye) den ibaret olduğunu açıklıyor. Ona göre bu "canlı, faal ve idrak edici cevher" ruhların reisi kuvvetlerin emir'idir. Hepsi ona hizmet eder ve emrine uyarlar. Bu cevher'e Kur'ân-ı Kerim mutma'ın nefs, ve "Emrî Ruh" adını verir[728]. Gazzalî'nin burada kalb, ruh, mutma'in-nefs, natık nefs arasında bir özdeşleştirme yaptığı görülmektedir.

Gazzalî, ruhun cisim veya araz olmamasını, onun Allah'ın emrinden oluşuna bağlamakta "Allah'ın emri" tabirini de "İlk Akıl, Levh, Kalem" gibi ilâhî bir kuvvet olarak kabul etmekte, araz ve cisim olduğu iddiasını reddetmektedir[729].

Gazzalî ruh'un cevher olup cisim ve araz olmadığı hususunda Mearic'de aklî bir takım deliller getirmiştir[730]. Bu arada, dinin bütün hitaplarını, ölümden sonra konulan cezaları, ruh'un manevî bir cevher olduğuna, naklî bir delil olarak ileri sürmüştür[731]

Gazzalî, bu tek cevher olan ruh'un bilmek gücüne sahip olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar: "Bu cevher bütün ilimlerin, maddeden mücerred suretlerini", "bilgilerin suretlerini ve varlık-

726 a.e., s. 52.
727 Gazzalî, er-Risalet el-Ledünniyye, s. 8,11; Mearic, s. 81.
728 Gazzalî, a.e., s. 8.
729 a.e., s. 10.
730 Gazzalî, Mearic, s. 21-28, 17-18.
731 a.e., s. 17.

ların hakikatlarını (mahiyetlerini), onların aynları ve şahıslarıyla hiç meşgul olmadan, kabul eder"[732] Gazzalî, ruh'un bu bilme gücünü melek ve şeytanların insanı görmeden onun hakikatını bileceğini söyleyerek bu bilgiyi maddî ve manevî varlıklara da teşmil etmiş olmaktadır.

Gazzalî ruh'un cevherliğine, onun bilme gücüne, bilgimizin esasına ait meselelere böylece cevap verdikten sonra, ruh'un yaratılıp yaratılmadığı problemi üzerinde durur. Gazzalî'de her çeşit maddî ve manevî varlık Allah'ın yaratma gücü dairesinde meydana geldiği için, ruh da bundan uzak kalamamaktadır. O, bu meseleyi bilhassa Mearic'de etraflıca ele almıştır. Gazzalî, ruh'ların hâdis yani sonradan yaratılmış olduklarını kabul ederken, yaratılma zamanı olarak da, meni'nin rahimde ruhu kabul etmeğe istidat kazandığı vakti ileri sürer[733]. Böylece o, ruhların bedenlerden önce var olduğu fikrini kabul etmemiş oluyor. Gazzalî, ruhların hâdis oldukları fikrini "o halde ben onun (Hz. Âdem'in) yaratılışını tesviye ettiğim, ona ruhumdan üflediğim zaman..."[734] mealindeki âyet'ten çıkarmaktadır.

Gazzalî ruhların bedenler mevcut değilken, var olamıyacakları hususunda bazı aklî delliler getirmekte, bu izahlar esnasında ferdî ruhların bedenlerde bir takım özellikler kazandıklarını, bu sebeple onların bedenlerde ve bedenlerden önce tek ve çokluk halde bulunmalarının imkânsız olduğunu söyler[735].

Gazzalî'ye göre ruhlar maddeye nakş olmaksızın yaratılmışlardır[736]. Gazzalî bu fikri ileri sürerken meleklerin ruhları ile insan ruhlarını ayırıp ve insan ruhlarının, melek ruhları arasından, son melek ruhu'ndan yaratıldıklarını, onlar arasında bir mertebelenmenin bulunduğunu, her meleğin mertebesinde müstakil olmasına karşılık nevide bir olmakla beraber insan ruhlarında böyle bir şey olmadığını ilâve eder[737].

---

[732] Gazzalî, er-Risale el-Ledünniyye, s. 8, 12.

[733] Gazzalî, Mearic, s. 83 vd.

[734] Hicr suresi, No: 29.

[735] Gazzalî, Mearic, s. 83, 84 vd.

[736] a.e., s. 89.

[737] Mearic, s. 92.

Gazzalî'nin bu düşünceleriyle ruhları bir tasnife tâbi tuttuğu görülmektedir.

Gazzalî, ruhun yaratılması meselesini de bu şekilde hallettikten sonra yakınî bilgiye ulaşmak için, bilgisini sağlam bir temele dayandırmak gayesiyle, akıl ve kalb terimleri etrafında araştırmalarına devam eder.

Onun akıl ve kalb üzerindeki düşüncelerine geçmeden önce duyuların kendisini yanıltarak onlara olan güveninin nasıl sarsıldığını görelim. O, bu hususta özet olarak şu fikirleri ileri sürer:

Uzun müddet şüphede kalış beni duyular âleminde yakîn'e ulaşılacağını kabul etmemeğe zorladı. Bu konuda şüphem kuvvetlenmeğe başladı. İçim diyor ki: "Duyular âlemine itimat nereden gelir?", "Duyu organlarının en kuvvetlisi göz duyusudur. Göz gölgeye bakar, onu durur halde görür; ve onda hareket olmadığına hükmeder. Bir müddet sonra tecrübe ve müşahade ile onun hareket ettiğini anlar. O birden bire değil de yavaş yavaş hareket etmiştir. Öyle ki, onun bir duruş hali bile olmamıştır. Aynı şekilde göz yıldızlara bakar, onları bir para büyüklüğünde küçük görür. Halbuki astronomik delililler, onun Arz'dan daha büyük olduğunu gösterir[738]."

Gazzalî, göz'ün yanılmasını "Mişkat el-Envâr" da daha geniş olarak ele alır. Ve bu yanılmanın yedi çeşit olduğunu öne sürer: "Göz kendini göremez, kendine çok uzak ve çok yakın olanı göremez. Eşyanın dışını görür, içini göremez. Varlıkların ancak bir kısmını görür. Sonlu şeyleri görür; ancak sonsuz eşyayı göremez. Büyüğü küçük, küçüğü büyük, sakini hareketli, hareketliyi sakin olarak görür[739]." Gazzalî'nin duyulara ve dolayısiyle duyular alemine itimadı böylece sarsılınca, bilgisini dayandırmak için akla güvenmek ister. Çünkü akıl ona göre, göz'ün bu yedi noksanından uzaktır: 1) Akıl, göz'ün noksanlarına karşılık, hem başkalarını hem kendini idrak eder, ayrıca kendi vasıflarını da idrak eder. Zira o, bilici (âlim) ve kâdir olduğunu bilir. 2) Akıl için uzak ve yakın birdir. O, bir anda göklerin en yükseğine çıkar ve yerin derinliklerine nüfuz eder. 3) Akıl, kendi özel aleminde kendine yakın, kendi ötesinde Melekût aleminde tasarruf eder.. Hiç bir ha-

---

738 Gazzalî, el-Munkız, s. 5.

739 Gazzalî, Mişkat, s. 32.

kikat ondan gizlenemez. 4) Akıl, göze karşılık, eşyanın içinde ve esrarında dolaşır, hakikatlarını ve ruhlarını idrak eder, sebep, illet ve hükümlerini bulur. 5) Gözün renkleri, sesleri, koku ve tadları idrak eden güçlerle sevinç, lezzet, aşk, irade, ilim gibi bir çok derûnî ve ruhî sıfatları görememesine mukabil, akıl varlıkların hepsini idrak eder; Çünkü onların hepsi akl'ın dolaşma sahasıdır. 6) Akıl, makulâtı idrak eder, onların sonlu olması düşünülemez, o sonsuzu idrak eder. Meselâ sayıları idrak etmesi gibi. 7) Akıl, yıldızlarla güneş'in dünya'dan kat kat büyük olduğunu anlar[740].

Gazzalî, akl'ın bu üstünlüklerine mukabil gözü ancak akl'ın casuslarından biri olarak kabul etmekte, bunlardan başka hayal vehim, fikir, zikir, hıfz gibi duyguları da akl'ın casuslarından saymaktadır[741].

Gazzalî, bu derece üstün gördüğü akl'ın, vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı takdirde ancak yanılmaz ve eşyayı olduğu gibi görecek duruma geldiğine inanır.

Gazzalî, kendisine duyuların itimadını kaybettiren akl'ın bu üstünlüklerini tesbit ettikten sonra ona muhtelif mânâlar vermektedir. Ergin insanı çocuktan ve deli'den ayıran bu akl'ın Gazzalî terminolojisinde aldığı dört ayrı mânâyı şöyle sıralayabiliriz: 1) İnsanı hayvanlardan ayıran ve nazarî ilimlerle gizli, fikrî sanatları öğrenmeye müsait olan sıfattır. Bu mânâda akıl, eşyanın idrakine müsait bir şekilde kalbe atılmış bir nûr'dur. Gazzalî'ye göre insanın nazarî ilimleri garîze yoluyla idraki hususunda hayvandan ayrılışı, akıl iledir. O, bunu suret ve renk'lerin naklinde, başkalarını cisimlerden ayıran bir aynaya, bu garîze'nin ilimlere nisbetini de gözün görüşe olan nisbetine benzetir[742]. 2) Bu mânâsıyla akıl, çocuğun zatında, câiz olanların cevazı ve imkânsız olanların imkânsızlığı ile varlığa çıkan bilgilerdir. İki'nin bir'den fazla olduğunu, bir şahsın aynı anda iki ayrı yerde olamıyacağını bilmek gibi. Gazzalî', burada insandaki zarurî ve a priori bilgiye işaret etmektedir. 3) Bu mânada akıl, hadiselerin akışıyla tecrübelerden kazanılan bilgilerdir. Meselâ tecrübelerin olgunlaştırdığı ve çeşitli anlayışların güzelleştirdiği kimseye "akıllı" denir, bu sıfatı olmaya-

---

[740] Gazzalî, Mişkat, s. 34, 35.

[741] a.e., s. 34, 45.

[742] İhya, I, s. 118.

na da "ahmak ve cahil" adı verilir. 4) Bu mânâda akıl, garîzi gücün, hadiselerin sonuçlarını bilecek ve zevke çağıran şehveti hükmü altına alıp yok edecek şekle ulaşmasıdır. Bu hasıl oldu mu sahibine yine akıllı denir. Bu da insanın özelliklerinden olup diğer hayvanlardan bununla ayrılır[743].

Gazzalî, bu dört mânâya göre bir değerlendirme yaparak ilk mânânın temel ve kaynak, ikincisinin ona en yakın olan dal, üçüncüsünün ikinci dal olduğunu[744], garîzi kuvvet, ve zarurî bilgilerin tecrübî bilgilerden kazanıldığını, dördüncüsünün son meyve olup en uzak gayeyi teşkil ettiğini, ilk iki akl'ın tabiat icabı olduğunu, son ikisininse kazanılarak elde edildiğini söyler.

O, buradan sonuç olarak akl'ın, ilimin menbaı, esası ve doğuş yeri olup[745] ilimlerin fıtrî olarak onda mevcut bulunduğu, fakat bunun ancak kuyu kazarak suyun çıkarılması gibi bir sebep ortaya çıkınca varlıkta meydana çıktığı fikrine ulaşır[746].

Gazzalî, İhya'nın III. cildinde akla verdiği bu dört mânâyı ikıye indirir; 1) Eşyanın hakikatını bilme özelliği ki, bu, mahalli kalb olan ilmin sıfatıdır. 2) İlimleri idrak eden bir şeydir ki, bu da, ruhanî lâtife olan kalbtir[747]. Gazzalî, akl'a verdiği bu mânâlara dayanarak ilim ve hikmetin bilkuvve gizlendiği yer olması sebebiyle, akl'ın şerefini ortaya koymak için ilim tahsilini zarurî görür[748]. O, insanın Allah'ın yaratmış olduğu ilk akıldan çıkan eşyayı bu akılla idrak ettiğini söyler[749]. Bu bakımdan o, duyularla idrak edilemiyen her şeyin, tezahürleri vasıtasıyla, ancak akıl yoluyla kavrandığı kanaatını muhafaza eder[750].

Gazzalî, böylece akl'ı etraflıca inceleyerek onun duyulara olan üstünlüklerini tesbit ederek, güç ve yardımcılarına dayanarak yakînî bir bilgiye ulaşacağını, duyuların yerine ona güveneceğini sandığı bir sırada, duyularla algılanan eşya Gazzalî'ye itiraz ediyor. Gazzalî bu itirazı el-Munkız'da şöyle anlatır:

---

743 a.e., I, s. 118.
744 Gazzalî, İhya, I, s. 119; Mizan, s. 145, 146.
745 İhya, C. I, s. 115.
746 a.e., s. I, 120.
747 a.e., III, s. 6.
748 Gazzalî, Mizan, s. 147.
749 Mizan, s. 139.
750 a.e., s. 37.

"Akliyata güveninin, mahsuslara olan güvenin gibi olmadığını nasıl isbat edersin? Bana güveniyordun, akıl hakemi geldi beni yalanladı. Eğer o olmasaydı, beni tasdikte devam edecektin. Belki aklın, idrakin ötesinde başka bir hâkim vardır; o ortaya çıkarsa, aklın hisse yaptığı gibi aklı verdiği hükümden dolayı yalanlar. İdrakin ortaya çıkmayışı, onun olmayışını göstermez[751]."

Bu itiraz üzerine Gazzalî, nefsinin şüphelerini ruya ile kuvvetlendirmeye çalışarak nefsine şu şekilde cevap verdiğini söylüyor: "Görmüyor musun? Uykuda birçok şeylerin varlığına inanıyor, bir çok haller tahayyül ediyor, onların sebat ve istikrarına inanıyorsun; onlar hakkında şüpheye düşmüyorsun. Sonra uyanınca hiç birinin aslının olmadığını anlıyorsun. O halde uyanıkken his ve akıl'la inandığın bütün şeylerin gerçek olduğuna nasıl emin olursunuz? Bunların da vehim'den ibaret olduğunu anlayacağımız başka bir âlem, bir hal olamaz mı? Bu halin, senin uyanıklık haline nisbeti, uyanıklık halinin uyku haline nisbeti gibidir. Senin uyanıklık halin de ona nisbetle uykudur. Bu hal belki sufîlerin, belki de ölüm halidir. Çünkü Allah'ın Resulü 'insanlar uyur haldedirler; ancak öldükten sonra uyanırlar' buyurmuştur[752]" Gazzalî, buradan akl'ın bütün meseleleri kavrama gücünde olmadığı, insanı aldatıp yanıltabileceği sonucuna varır ve bu şüphelerden, Allah'ın, kalbine attığı bir nûrla kurtulduğunu, kalbinin hakikatları isbatsız olarak birden bire kavradığını belirtir.

Akl'ın eşyayı idrake müsait olarak Allah'ın kalbe attığı bir nûr olması hasebiyle Gazzalî'de esas iki akıl'la karşılaşıyoruz: 1) Kendisinin güvenmeyip ve gücünün, imkânlarının yetersiz olduğunu söylediği bahsî akıl, 2) Temaşaî ve hadsî (intuitive) akıl'dır. İşte Gazzalî esas Metafizike geçişi bununla temin etmektedir.

Gazzalî bahsî akl'ın melekût âlemine ulaşmaktaki yetersizliğini görür ve bu aklı bir tarafa bırakarak o âleme hadsî akıl yoluyla ulaşmak ister. Bu mânâda Gazzalî'de akıl, kalp ve ruh aynıdır. Bunu **kalbe verdiği mânâlardan** daha kolay anlayabiliriz: Gazzalî, kalb kelimesine de iki mânâ verir: 1) Göğsün sol tarafında içi boş bir et parçasıdır ki, bu boşlukta ruh'un menbaı ve madeni olan kirli kan bulunur. Bu kalb hayvanlarda ve ölüde de mev-

---

751 Gazzalî, el-Munkız, s. 6.

752 Gazzalî, İhya, III, s. 4.

cuttur. 2) Cismanî kalb ile ilgisi bulunan ruhanî, rubbanî bir lâtifedir ki, bu bilen, idrak eden, irfan sahibi insanın hakikatıdır. İlâhî emre muhatap olan, ceza ve mükâfâtı görecek olan da budur. Bunun cismanî kalb ile alâkası, Gazzalî'ye göre arazın cisimle olan alâkası gibidir. Cismanî kalp sanki onun yeri ve bineğidir[753].

Gazzalî insanın kendisini diğer yaratıklardan ayıran şerefi ve fazileti Allah'ı bilmesine bağladığı için insanda ikinci anlamdaki kalb'in (veya ruh) Allah'ı bildiğini, O'na yaklaştığını, O'nun için çalışıp O'na koştuğunu ve O'nun katındaki şeyleri keşfettiğini söyler. O, organları, Gazzalî'ye göre âlet olarak kullanır. Allah'tan başka şeylerden kendisini temizlerse O'nun katında makbul olur, ve kurtuluşa erer. Gazzalî, bu mânâda kalbinden haberdar olmayan kimsenin, başka şeyleri hiç bilemeyeceğini[754], fakat nefsini bilenin Allah'ını da bileceğini iddia eder.

Gazzalî, bu kalbin ve ruhların bir takım askerleri olduğuna inanır ve o, duyuların ve organların kalbin emrine verilmesini, meleklerin Allah'ın yanında olmasına benzetir. Kalbler Allah'a ulaşmak için yaratıldığından kalbin yolculuğunda kat edeceği menziller için bineğinin beden ve katığının da ilim olduğunu[755] ileri süren Gazzalî, buna karşılık kalbin de bedeni koruması ve ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğine inanır. Görülüyor ki, Gazzalî bu kalb anlayışıyla ikinci mânâdaki kalb'i Allah'a karşı mes'ul görmekte, ona vazifeler yüklemekte, eşyanın özünü bilme vasfını ve kurtuluşa erme imkânını ona vermekdir.

Gazzalî, bir takım vasıflar yüklediği bu kalbin esas gizli gücünün ilim, hikmet ve düşünce olduğunu, bunlarla kalbin şehvet ve gazab için Allah'tan yardım dilediğini, bunlar şeytanın gurubundan olduklarından Allah'tan yardım dilemediği takdirde bunların pek çok insanda olduğu gibi kalbi bürüyeceğini[756], bunun sonucu olarak da kalbin helâk olacağını savunur.

Gazzalî bilgi meselesini incelerken felsefî tahlillere de girişir ve buna büyük önem verir. Ona göre nefs veya kalb, makulleri

---

753 a.e., III, s. 6.
754 a.e., III, s. 3.
755 İhya, III, s. 7.
756 Gazzalî, er-Risâlet el-Ledünniyye, s. 24.

elde etmek için fikir gücüne baş vurmaktadır. Öyleyse biraz önce de adı geçen bu fikir gücü veya tefekkürden Gazzalî'nin ne anladığını görelim: O, tefekkür'ü Rabbanî öğrenme yollarından biri kabul ederek şöyle tarif eder: "Nefsin küllî nefsten istifade etmesidir."[757]. Bunun sebebini de şöyle izah eder: "Çünkü küllî nefs bütün âlim ve düşünürlerden daha çok tesir eder ve daha çabuk öğretir. Düşünce kapısı nefse açılınca, nefis düşünmenin ve sezgi ile istenene ulaşmanın keyfiyetini bilir"[758]. Gazzalî, buradan vasıtasız bilgiye ulaşılabileceğini iddia ile "böylece insanın kalbi genişler, basireti açılır, nefsinde olan şeyler istenen miktarda kuvveden fiile çıkar. Böylelikle vasıtasız bilgi elde edilir."[759] der. Gazzalî'ye göre en makbul ve en şerefli bilgi işte bu vasıtasız elde edilen bilgidir[760].

Gazzalî bu cümleden olarak kalbin melekût âlemine ait bilgileri doğrudan elde edebilmesi için Allah ile bu temizlenmiş kalb arasındaki perdenin kalkmasını şart görür, ve kalbi bir aynaya benzeterek o âlemin bilgilerinin bu aynada tecelli edeceğini öne sürer. Böylece kalb eşyanın özünü ve Levh-i Mahfuz'daki bilgileri kavramış olur. Gazzalî burada kalbin tezkiye ve kötülüklerden tasfiyesinden, ondaki bilgi ve iman nurlarının hasıl olmasını kastetmektedir. Bu tecelli ve imanı o üç dereceye ayırır: 1) Avamın imanı ki, anadan babadan alınan sırf taklidî imandır. Gazzalî bunu bir evde mevcut olan bir kimsenin varlığına, araştırmadan inanmaya benzetir[761]. 2) Kelâmcıların imanı ki, bir çeşit akıl yürütme ile ulaşılmış olup halkın iman derecesine yakın bir derecedir. Gazzalî bunu da evde mevcut olan insanın sözlerini ve sesini, evin içinden, fakat bir duvar arkasından işitip, görmeden onun varlığına hükmetmeye benzetir. 3) Ariflerin, velilerin imanıdır ki, kesin bir nur ile müşahededir. Bu da eve bizzat girip, evdeki kimseyi gözle görüp ona bakmak gibidir, Gazzalî'nin nazarında, İşte asıl hakikî bilgi budur. Yakınî müşahade olarak bu bilgiyi kabul eden Gazzâli bunu Allah'a yakın olanların ve sıddîkların bilgisine benzetir[762].

---

757 Gazzalî, a.e., s. 24.
758 a.e., s. 26.
759/760 a.e., s. 27.
761 İhya, III, s. 20.
762 a.e., s. 21.

Demek oluyor ki, Gazzalî akl'ın âciz kaldığı bir noktada ikinci bir akıl veya kalb ile yakinî, kesin ve güvenilir bilgiye ulaşılabileceğine inanmakta ve bu hususta aklîliği bırakmamağa çalışmakta; fakat bunun yanında sezgiciliği de ortaya koymaktadır.

Gazzalî, tecrübeyle elde edilen kesin bilgiye benzettiği yakini bilgiyi şu şekilde tarif ediyor: "İçinde hiç bir şüphe kalmıyacak şekilde bilinen kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir." Gazzali bu yakinî bilgiyi anlatmak için şöyle bir misal vermektedir: Meselâ bir kimse üç sayısının on sayısından büyük olduğunu iddia etse, delil olarak da bir deyneği ejderhaya çevirse, yine esas bilgiden şüphe etmemek lâzımdır. Gazzalî buradan da şu sonuca ulaşır: "Bu şekilde bilmediğim ve kendisine yakîn hasıl etmediğim her bilgi güvenilemiyecek bir bilgidir. Kendisine itimat edilemiyen her bilgi de yakinî bir bilgi değildir."[763].

Gazzalî'de insanî ruhun en yüksek mertebesi olan - Peygamberlik ruhu hariç - velîler mertebesine yükselişinde, insanın manevî dört unsurundan kalb, en büyük rolü oynamaktadır. Gazzalî'nin aradığı yakinî bilgiye ancak bununla ulaşılmaktadır.

Buraya kadar nakledilen fikirlerinden de anlaşılıyor ki, Gazzalî iki çeşit bilgiyi benimsiyor: 1) Varlığın görünüşlerine (zahir) ait bilgi ki, buna duyu organları ve akıl tarafından desteklenmekle ulaşılmaktadır. 2) Varlığın iç yüzüne (bâtın), özüne ait bilgi ki, akıl üstü kuvvetler olan ilham ve keşif yoluyla kalb bu bilgiye ulaşmaktadır. Gazzalî, bu iki bilgi tarzını şöyle bir benzetme ile açıklar: "Yere kazılmış bir havuz farz edelim. Buna yukardan, nehirlerden su akıtılsın. Havuzun dibini de kazıp, yerin altından saf ve temiz su çıksın; ki bu su, yukardan getirilenden daha saf, daha devamlı, daha tatlı ve daha çok olacaktır. İşte kalb bu havuza benzer, ilim de bu suya. Nehirlerden gelen su, beş duyunun yerini tutar. Duyular vasıtasıyla kalbe bu ilimleri akıtmak mümkündür[764]. Kalbin bu ilimlerle, havuzun su ile dolması gibi, dolacağını, bunun, yaratanın kudreti dahilinde olduğunu söyleyen Gazzalî, bu misaliyle dış âlemden gelen tecrübî bilgiye yer ve değer verdiği gibi eşyanın özüne ait olan sezgici bilgiye de daha çok önem ve değer vermekte olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

763 Gazzalî, el-Munkız, s. 4.

764 Gazzalî, İhya, III, s. 26.

Gazzalî, bu açıklamasından kalpte âlemin hakikatını, bazan duyulardan bazan da Levh-i Mahfuz'dan gelen şekliyle meydana çıkmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşıyor ki, bu da bize her iki bilgi yolunun lüzumlu olduğu ve birinin ikincisine basamak teşkil ettiği, fakat bütün hakkında bilgi için ikisinden de vazgeçilemiyeceği kanaatının Gazzalî'de hakim olduğunu göstermektedir.

Gazzalî, âlemin hakikatının kalbte iki ayrı yoldan gelen bilgilerle belirmesini gözün kâh güneşin bizzat kendine, kâh onun üstüne akseden şekline bakmasıyla, güneş'in suretinin meydana gelmesine benzetir[765]. O, bu husustaki görüşlerini tamamlarken kalbin iki kapısı olduğunu ileri sürer: 1) Melekût âlemine ve Levh-i Mahfuz'un bulunduğu âleme açılmış olan kapı. 2) Mülk ve şehadet âlemine bağlı olan beş duyuya açılmış olan kapı. Gazzalî'ye göre ilk kapı "Allah'ı zikretmekte infirad etmiş kimseye açılır"[766].

Gazzalî, "İhya"nın "Acaib el-Kalb" bahsinde, kalbin ilham gücünü azaltıp, insanın bu âleme sımsıkı sarılmasına sebep olan ve böylece hakikat âlemiyle arasına perde geren kötülüklere ve şeytanın iğvalarına karşı nasıl mücadele edileceğini uzun uzun anlatmıştır. Çünkü onun esas emeli kalbi karartan ve cilâsını gideren şeylerden onu kurtarıp yakinî ve doğrudan bilgiye ulaşmaktır.

Gazzalî'nin ruh anlayışı'nın esaslarını ve ona ait meseleleri bu şekilde gördükten sonra şimdi ruh meselesiyle ilgili olarak **ruhun ölümsüzlüğünü** yahut ebediyeti ile cismanî haşr gibi problemler üzerindeki düşüncelerini görelim:

Ruh yaratıldığı halde acaba fesat ve bozulmaya tâbi olacak ve yok olacak mıdır? Yoksa bedenden ayrıldıktan sonra ebediyen yaşayacak mıdır?

Gazzalî'nin ruh ve kalb"in fesat kabul etmez, fena bulmaz, ölmez olduğuna dair düşüncelerine yukarda temas edilmişti[767]. Ruh bedenle birlikte ölmemekle beraber ondan ayrıldıktan sonra bedene döneceği günü zevk veya elem içinde beklemektedir. Gazzalî natık ruh'u cisim ve araz olmaya, sabit ve daim fakat bozulmayan bir cevher[768] olarak gördüğünden bu ruh ne ölür, ne yok

---

765 Gazzalî, İhya, III, s. 27.
766 a.e., III, s. 28.
767 Gazzalî, R. el-Ledünniyye, s. 10; Mearic, s. 95, 99.
768 Gazzalî, R.el-Ledünniye, s. 11.

olur fakat; haşır'dan sonraki hali bekler[769]. Gazzalî bu bekleyişin sebebini açıklarken şu kanatları ileri sürer: Çünkü o bilginin mahallidir; toprak bilgi ve imanın mahallini yiyemez. Beden ruhun aleti olduğundan, bu âlet ve bu av'ın yok olmasıyla onları kullanan avcının da yok olması gerekmez. Ayrıca av'dan sonra, avcı'nın bu yüklerden kurtulmuş olması kendisi için bir nimettir. Zira onların ağırlığından ve taşımak külfetinden kurtulmuştur[770].

Gazzalî, ruhun bedenden ayrılarak bekleyişine, ruhun Allah'ın emrinden olduğunu bildiren âyet'e dayanarak Allah'ın, ruhu kendi emrine ve "Ben ona ruhumdan üfledim"[771] âyetine dayanarak da izzetine izafe ettiğini, Allah'ın nefsine cisim ve araz gibi noksan ve yok olabilen şeyleri izafe etmekten berî olduğunu ileri sürerek naklî delil getirir[772].

Gazzalî, "Tehafüt el-Felasife" de, bazı filozofların insan ruhunun kendi kendine kaim bir cevher olduğu, ve ruhun bedenin ölümünden sonra bakî kaldığı hususundaki fikirlerin kabul etmekle beraber, bu gibi şeylerin aklî delillerle bilinemiyeceğini ileri sürer ve bu hususta münakaşalara[773] girer.

Gazzalî bunlara; dinin haber verdiği, Münkir-Nekir'in suallerinin, kabir azabı'nın, ruhların ölümden sonra namlarına yapılan hayır ve sadakalardan haberdar olması gibi hususların da ruhun ölümden sonra baki kaldığına delil teşkil ettiğini ilâve eder[774].

Gazzalî, ruhların neden yapılmış olurlarsa olsunlar bedenlere dönmelerinin mümkün olduğunu, çünkü insanın bedeniyle değil ruhuyla insan olduğunu[775], ruhların kendi bedenine dönmesinin ilk yaratma deliline bağlı olarak ikinci bir yaratma olduğunu, bu yüzden birinci ile aralarında bir fark olmadığını savunur. O, ruh'un cesede dönmesine "iade" denmesinin ilk yaratmaya nisbetle olduğunu ve her şeyi ilk defa yaratmaya kâdir olan yaratıcının cesedi yeniden yaratıp ruhu oraya iade etmeye de kâdir olduğu-

---

769 Gazzali, el-Erba'in, s. 281, Kahire, 1965.

770 a.e., s. 276, 277.

771 Hicr suresi, 29.

772 Gazzalî, R.el-Ledünniye, s. 12.

773 Gazzalî, Tehafüt, s. 273.

774 Gazzalî, Tahafüt, s. 285.

775 Tehafüt, s. 282, 285.

nu[776] söyler ve ruhların bedenlere dönmesinde şaşılacak bir şey olmadığını, asıl şaşılacak şeyin, ruhun ilk yaratılışta bedene nasıl girdiği hususu olduğunu kaydeder[777]. Gazzalî'ye göre ruhun cesede iadesi; insandan hayat, renk, rutubet, şekil, terkip gibi arazların izale olduktan sonra tekrar ona aynıyla veya benzerleriyle iade edilmesi anlamını taşır; fakat bu zarurî ve şart değildir. O, cismin toprak halini alması halinde de, iade ve yaratmanın mümkün olacağına kânidir. Bu hususta "Yok olanın aynısı kalmadığı için, iade ve iki yaratmayı ayırmanın mümkün olmadığı" söylenemiyeceğini; zira Allah'ın her şeye kâdir olduğunu müdafa eder. Bunda da "irâdenin mânâsı, daha önce var olan bir yokluğu yeniden varlığa tebdil etmek, ilk yaratma ise üzerinden varlık geçmeyen bir yokluğun varlığını icadetmek olduğuna göre; birinci ile ikinci yaratmayı birbirinden ayırmak mümkündür[778]" şeklindeki düşüncelere dayanır.

Gazzalî, ruhun, âleti olan bedene iade edileceğini savunurken[779] bir de mıknatıs misali verir. Bu misalde mıknatısı hiç görmeyen ve duymayan bir insanın onun demir'i çekmesini duyduğu zaman kabul etmeyip inkâr edeceğini, fakat bunu gözüyle görüp müşahade edince hayrette kalacağını ve kudretin hayret verici taraflarını kavramaktaki bilgisizliğini anlıyacağını ifade eder ve bu misalden "ba's ve nüşur"u inkâr edenleri de buna benzetir ve onları ancak kabire girdikten ve oradan diriltildikten sonra hakikatı anlayacakları sonucuna varır[780].

Gazzalî bu meseleye "el-Maksad el-Esna"[781] da da yer vererek ölümü yokluk, ikinci icadı birinci icad gibi sananların bâtıl bir anlayış içinde bulunduklarını ve insanın yokluk için değil ebedîlik için yaratıldığını; Tehafütte ise Allah'ın ba's ve nüşur'a muktedir olduğunu, bunu isterse yapıp isterse yapmayacağını[782] ilâhî fiilin ilâhî iradeden çıktığını, ilâhî irâdenin ise intizamsız olacak şekilde sayısız yönde olamıyacağını, ilâhî fiilin tam bir intizam ve uygunluk içinde sâdır olduğunu[783] ifade ile tevalüt ve tenasü-

776 el-İktisat, s. 213.
777 el-Madnunu bih, s. 33.
778 el-İktisad, s. 214.
779 Tehafüt, s. 285.
780 Gazzalî, Tehafüt s. 289.
781 el-Maksat, s. 89.
782 Gazzalî, Tehafüt, s. 291.
783 Gazzalî, a.e., s. 290.

lün devamlılığının uzun zamanda da olsa gözlem yoluyla kabul edilmesine karşılık tekrar ve devamlılık suretiyle kıyamet ve âhiretin neden inkâr edildiğini soruyor; neden onun da aynı tekrar, intizam ve uygunluk içinde mümkün görülmediği meselesine cevap istiyor[784].

***

Görülüyor ki, Gazalî, cesetlerin öldükten sonra diriltilmesini ve ruh'un oraya iadesini varlığın ve varoluş'un bir başka şekle girmesiyle yani cesetlerin haşrını tenasül'ün devamına benzeterek istihale yoluyla varlığın devam ettiği görüşüyle açıklamakta ve bu dirilişi zarurî görmektedir.

Gazzalî, bedenin ölümünden sonra ruhun başka bir bedene geçmiyeceğini müdafaa etmekte yani tenasuhu reddetmektedir. O, kıyamet esnasında bedenlerin dirileceğine ve ruhlar âleminde bekleyen ruhların kendi eski bedenlerine dönerek onları yeniden idare edeceğine, cesetlerin dirilmesinin, mümkün Cennet'te cismanî lezzetin, Cehennem'de cismanî acıların, mevcut, Cennet ve Cehennem'in varlığını inkâr etmenin yanlış bir hareket olduğuna işaret eder[785].

Ruh'un ölümden sonra bâki kalmasından ve cesetlerin haşrından sonra ortaya çıkan en mühim mesele, Âhiretin ve orada cismanî huzur ve saadetle, azabın varlığı meselesidir. Gazzalî, kitaplarında **Âhiret meselesine** de büyük önem vermiş, varlığına dair çeşitli deliller getirmiş, o hayatın varlığını muhtelif eserlerine münakaşa ve tasvir, etmiştir. Fakat bilhassa "Mizan el-Amel" de Âhiret'e ait saadet duygusunu ele almış ve Âhiret saadetini şu cümlelerle ifade etmiştir: "Kastettiğimiz Âhiret saadeti, fena bulmayan bir beka, bitmek bilmeyen ve bıktırmayan bir zevk, üzüntüsüz bir sürûr, fark'ın olmadığı bir zenginlik, noksansız bir kemâl, zillete düşmeyen bir şeref ve yücelik kaynağıdır." Saadeti bu şekilde vasfeden Gazzalî, onun sonsuzluğunu da şöyle anlatmıştır: "Eğer kâinatın danelerle dolu olduğunu ve bir kuşun her bin senede[786] bu danelerden birini yemiş olduğunu farzetsek, bu daneler tükenir de yine bu ebedilikten hiç bir şey eksilmez."[787]

---

784 a.e., s. 290.
785 a.e., s. 285.
786 H.Z. Ülken, İslâm Fels. Tar.de "Her sene" demiş ki ifadenin aslında "Elf-bin" tabiri vardır. (Bk. adı geçen eser., s. 375).
787 Gazzalî, Mizan, s. 3.

Gazzalî, bundan sonra Âhiret'in varlığı hakkında bazı izahlar ve pragmatik delliller ileri sürmekte[788] ve Âhiret meselesinde münakaşa eden bir kimseye Hz. Ali'nin "Eğer mesele senin zannettiğin gibi ise toptan kurtulacağız. Eğer benim dediğim gibi ise sen mahvolacaksın, ben kurtulacağım" mealindeki sözünü nakletmektedir.

Gazzalî'nin bu mesele etrafındaki delil ve tartışmalarını nakletmeyip zikretmekle yetiniyoruz. İsteyen onun bu husustaki fikirlerini "Mizan el-Amel"den başka "Mearic el-Kuds", "el-Erbain" ve "İhya" da bulabilir.

⁂

Görülüyor ki, Gazzalî ruhları bir mertebelenmeye tâbi tutarken cansızdan canlıya, akıllıya doğru bir hiyerarşi kabul etmekte, bunda da yetkinlik sonra gelmekte ayrıca maddeden soyuk olan esas ruhun fizik âlem ile bağını ortaya koymakta fakat bunlar arasında mükemmelleşmekten dolayı aşağıdan yukarıya doğru bir tekâmül ve geçiş kabul etmemekte, canlı varlığın duyum karakterize etmekle birlikte hareketi iradeye bağlamakta, ruhların mertebelenmesiyle çeşitli varlık derecelerinde ruhî hayatın itici ve idrak edici farklarını ortaya koymakta; idrakin iç güçlerine dimağda (beyinde) yer göstermekte psikolojik bir lokalizasyon nazariyesini kabul etmekte, düşünücü güc'ün görevini açıklarken "çağrışım"ı, ortak duyum anlayışıyla objeler ve dış âlem hakkında, duyular yoluyla gelen tecrübî bilgiyi kabul etmekte, bu bilgiye ortak duyum ile bir sentez karakteri vermekte, duyuların ötesinde bilgiye zihnî bir kaynak aramaktadır.

Gazzalî, insanî ruhu maddeden müstakil bir cevher olarak tarif ederken maddeye hâkim olan bilici, düşünücü, aktif bir güç gibi görmekte, ona yaratılmış demekle ezelîliği fikrini reddetmekte, onu insanın öz'ü ilâhi âleme bağlı hakikatı olarak mütalaa etmektedir. Ruha atfettiği yapıcı güç amelî aklın, bilici güç nazarî aklın yerini tutmakta; ruhun nazarî gücünü kabul etmesiyle onu daima üst âlemle irtibatlı ve oradan gelecek her türlü tesire müsait ve kabiliyetli olarak görmekte, böylelikle insan bilgisine duyuların dışında başka bir kaynak kabul etmekte, psikolojisinde

---

788 a.e., s. 12-13.

düşünülen küllî ile düşünen suje aynîleşmediği için Gazzalî düalist olarak kalmaktadır. O, akıllar nazariyesile kavramların (ilk makullerin) teşekkülünü de izah etmekte, bunların kazanma yoluyla elde edilmediğini söylemekle ve çocukta zarurî bilgileri kabul etmekle insanî bilginin değişmeyen sabit ve a priori esaslarını ortaya koymakta; bütün varlıkların insanla zâhir olduğunu söylemekle ona aklından ve ruhundan dolayı bir şuur atfetmekte, varlıkların özünü, eşyanın mahiyetini ancak insanın bilebileceğini ortaya koymaktadır.

Gazzalî akla büyük önem vermekle birlikte duyuların yetersizliğini aklın tek başına gidermiyeceğini, kesin ve şüphesiz bilgiye ulaşmak için hatadan salim olamaması sebebiyle onun da yeterli olmadığını, aklın yanılmazlıktan kurtulması için vehim ve hayal perdesinden sıyrılması gerektiğini, ancak bu şekilde onun aldatıcı ve yanıltıcı olmaktan kurtulabileceğini, duyuların idrak edemediği şeyleri aklın kavradığını söylemekle beraber onun güç ve imkânını ortaya koymakta ve ondan ötesini ancak kalb ve ruh'un bilebileceğini müdafa etmekte; bunun da Gazzali'de vasıtasız ve sezgi yoluyla elde edilen bilgi olduğu anlaşılmaktadır. O bu şekilde bilgi nazariyesinde her ne kadar bir yere kadar aklîliği kabul etmekte ise de sezgici (intuitioniste) nazariyeyi ortaya koyduğu görülmekte, her ne kadar akıl ve iman sahasını ayırır gibi görünüyorsa da bunların biribirlerini tamamladığına kanaat getirmekte ve akıl ve dinin, dinî ilimlerle diğer ilimlerin telif edilebileceğini ileri sürmektedir.

Gazzalî'de ferdî ruh ölümsüz olduğu için o bu şekilde ortaya çıkan cesetlerin haşrı, ruhların oraya iadesi mes'eleleri ile Âhiret ve ebedî saadet meselesini ele almakta; bunlara kendince çözüm getirmekte, ikinci yaratma dediği cesetlerin haşrı meselesini maddenin bir istihalesi olarak görmekte, böylece Gazzalî'de varoluş'un varlığı ölümle durmayıp devam ettiği ortaya çıkmakta ve önceliği ruh'a vermekte ve onu ebedîliğe aday göstermektedir.

Buraya kadar söylenenlerden Gazzalî'nin ruh anlayışıyla, ruh'un fizik ve fizikötesi âlem ve hareketle olan münasebeti, insanın ruh yapısı ve insan bilgisinin kaynakları ortaya çıkmış oldu.

Şimdi Gazzalî'nin âlem anlayışını ele alarak ruh ve hareketin âlemle olan ilgisini görelim.

13 — Âlem Anlayışı :

Âlem nedir? sorusuna Gazzalî şöyle cevap veriyor: "Âlem basit tabiî cisimlerin hepsinin birden toplamıdır[789]." Buna göre ayrıca bütün mütecanis varlıkların tamamına da âlem denir. "Tabiat âlemi", "Ruh âlemi" gibi. Âlem basit cisimler toplamı olmakla birlikte acaba bu gelişigüzel bir toplama mıdır? Gazzalî bu suale "hayır" derken âlemin sağlam, intizamlı olup, insanları hayrette bırakan bir takım harikaları ve delilleri içine aldığını, muhkem, tertipli üstün bir nizama, eşsiz bir düzene sahip olduğunu belirtiyor. Bunun için âlem'i "muhkem ve mürettep bir fiil"[790] olarak vasıflandırıyor. Sonra bu fiilin kadîm olamiyacağını izah ederek âlem'in bir fiil oluşunun mânâsını onun yok iken sonradan varolması şeklinde açıklıyor. Ona göre eğer âlem ezelde Allah ile beraber olsa idi, onun bir fiil olması mümkün olmazdı[791]. Gazzalî âleme niçin muhkem bir fiil dediğinin izahını yaparken onun muhkem oluşundan, âlem'in intizam, tertip ve düzenini kastettiğini, bunun bilinmesinin his ve müşâhedeye dayandığından inkârının mümkün olmadığını ileri sürer[792].

Böyle bir gerçekliği ve intizamı olan bir âlem acaba nasıl var olmuştur? O bir zaruretin sonucu olarak mı meydana gelmiş, yoksa mümkün olarak mı? Bu meydana geliş kendi kendine midir? Yoksa bir iradenin ve yaratıcının eseri olarak mı ortaya çıkmıştır? Yahut âlem kadîm midir, yoksa hâdis midir? Gazzalî'nin ele aldığı filozoflar âlem'in, ezelde Allah ile beraber olduğu ve malûlun illetle, ışığın güneşle beraber olması gibi, zaman bakımından âlem'in Allah'tan sonra olmadığı hususunda müttefiktirler.

Gazzalî, bu meselede Aristo'ya ve Onu takip edenlere açıktan cephe almıştı. Çünkü o âlem'in zarurî değil, mümkün olduğuna, ilâhi bir irade ile sonradan yaratıldığına ve bu "muhkem fiil"in failinin Allah olduğuna kanidir.

Düşünce tarihi'nin en enteresan fikir kavgalarından birini ve "Tehafüt el-Felâsife" adı kitabının geniş bir bölümünü teşkil eden bu husustaki münakaşasında Gazzalî bu meseleyi etraflıca ele almakta ve zaman zaman diğer bazı kitaplarında da bu meseleye yer vermektedir.

---

789 Gazzalî, Miyar, s. 302.
790 Gazzalî, el-İktisad, s. 80.
791 Gazzalî, el-İktisad, s. 104.
792 a.e., s. 80.

Aristo'nun bir cümle ile geçiştirdiği Âlemin kıdemi meselesini Gazzalî çok geniş bir şekilde ele almış olduğundan ve bu problemden ontoloji'ye ve teoloji'ye geçmek için felsefî bir zemin hazırlandığından onun bu konudaki fikirlerini geniş bir şekilde nakledeceğiz.

Gazzalî'ye göre âlemin mümkün oluşu, sadece onun zatına bakılması ve onunla birlikte bir iradenin ne varlığının, ne de yokluğunun nazarı itibare alınmasıdır. Böylece âlem imkân ile vasıflandırılmış olur. Bu konuyla ilgili olarak Gazzalî'de üç görüş ortaya çıkmaktadır:

1) Âlemin var oluşunda, iradenin varlığının ve ona taallûkunun şart koşulmasıdır. Buna göre âlem vâcib (zarurî) olur.

2) İradenin yokluğunun farzedilmesidir. Buna göre de âlem muhal olur[793].

3) İradeye ve sebebe iltifat etmeden âlemin varlığı veya yokluğu göz önünde bulundurulmadan, sadece onun zatına bakılmasıdır. Buna göre onun için sadece üçüncü şık kalmaktadır ki, bu da imkândır. Bununla Gazzalî âlem'in zatıyla mümkün olduğunu kastetmekte, başka bir deyimle, zatından başka bir şeyi şart koşulmayınca âlem'in mümkün olacağını[794] söylemektedir.

Âlemin zatıyla (özü itibarıyla) mümkün olduğunu kabul eden Gazzalî acaba "kadim" sözünden ne anlamaktadır? O, kadîm'den anladığı mânâyı şöyle belirtir: "Kadîm" sözüyle varlığına yokluk arız olmayan şeyi kastediyoruz. Kadîm lafzı altında iki şey vardır: Birisi bir şeyin varlığını isbat etmek ve diğeri de geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ortaya koymaktır[795]."

Gazzalî, buradan şu sonuca ulaşır. Şu halde kendisine cevaz (imkân) arız olan şeyin kadîm olması imkânsızdır; çünkü kadîm her yönde varlığı zarurî olan demek[796] olup, buna göre âlemin kadîm olması mümkün değildir.

Gazzalî, âlemın kıdemi hususunda filozofların dört delilini ele alır ve onlara cevaplar verir. Kendisi de âlem'in hudûsunu isbat için deliller ileri sürer:

793 Gazzalî, el-İktisat, s. 84.
794 a.e., s. 84, 85.
795 a.e., s. 35; Miyar, s. 295.
796 el-İktisad, s. 43.

Gazzalî, âlem'in hâdis olmasının delillerinden birini, âlem'deki değişme ve hareketlerden çıkarmaktadır. Ona göre Aristo ve başka bir takım filozoflar kâinatın hâdis olmasını inkâr ettikleri, yahut kadîm olduğunu ileri sürdükleri halde, âlemdeki cisimlerin değişmelerden hâlî kalamadığı hususunda fikir birliği etmişlerdir.

Gazzalî, buna karşılık âlemin hâdis olan ve intikal etmeyen hareket ve sükûndan hâlî kalamadığını söyler. "Değişmelerden hâli olmayan hâdistir" sözünün delili nedir? sualini soran Gazzalî, bu suale şu cevabı veriyor: "Eğer değişmelerden hâli olmamakla birlikte âlem kadîm sayılırsa, değişmelerin başlangıcının olmadığı kabul edilmiş olur, bu ise feleğin dönüşlerinin sonsuz olmasını ve bir dönüşünün sayı ile sınırlanmamasını gerektirir. Bu da imkânsızdır. Zira imkânsızlığa götürür. İmkânsızlığa götüren şeyin kendisi de muhaldir"[797]. Gazzalî burada üç çeşit muhal ileri sürer:

1) Felek dönüşlerinnin sonsuzluğu sabit olursa, sonsuz oranın son bulması ve bitmesi gerekir. Bunu iddia etmek ise Gazzalî'ye göre açıkça muhaldir.

2) Eğer felek dönüşleri sonsuz değilse, ya çifttir, ya tektir, veya ne çifttir, ne de tektir, yahut hem çifttir, hem tektir. Bunların üçü de muhaldir. Zira bir sayının ne çift ne tek veya hem çift hem tek olması imkânsızdır. Çünkü çift olan şey meselâ 10 sayısı gibi eşit olarak bölünebilir. Tek olan ise, meselâ 7 sayısı gibi iki eşit bölüme ayrılmaz. Çift olması da muhaldir; zira çift olan şey asla tek olmaz. Eğer felek devirleri tekse, bir ilâve etmekle çift olur, çiftse tek olur; fakat sonsuza bir eklemek onu değiştirmez. Bu halde o ne tek ne de çifttir. Sonsuz olan, bir'e nasıl muhtaç olabilir? Tek olması da imkânsızdır. Çünkü tek birin eklenmesiyle çift olur. O da bir'e muhtaç olduğundan dolayı tek olarak kalır[798]. Gazzalî burada çelişmezlik (tenakuz yokluğu) prensibinden istifade etmektedir.

3) Buna göre, iki sayıdan her birinin sonsuz olması ve birinin diğerinden daha az olması gerekmektedir. Gazzalî'ye göre sonsuz olanın, başka bir sonsuzdan daha az olması imkânsızdır. Çünkü az olan, bir şeye muhtaç demektir. Muhtaç olduğu kısım kendisine eklenirse, diğerine eşit olur. Sonsuz olan, bir şeye nasıl muhtaç olur?

---

797 Gazzalî, el-İktisat, s. 32.

798 a.e., s. 32; Tehafüt, s. 85; İhya, I, s. 144, 145.

Gazzalî, Allah'ın âlemi hâdis olduğu vakitte, vücut bulduğu vasıfta ve mekânda, yaratmasının sebebini iradesine bağlıyor ve iradeyi de "Bir şeyi benzerinden ayıran sıfat"[799], olarak tarif ediyor. Bunu da şöyle açıklıyor: Kudret'in iki zıdda birden taalluk etmesi müsavi olduğu zaman, birini diğerinden ayıracak, seçecek bir tahsis edici (muhassis) gerekir ki bu iradedir.

Gazzalî bu hususta bir itiraz olur ve "Karakteri, iki benzeri biribirinden ayırmak olan bir şey tasavvur makul değil hatta çelişiktir; benzer demek ayrılma demektir, insan iradesi bile tam mânâsı ile iki benzerden birisini tam olarak ayıramaz. Meselâ bir susuzun elinde her yönden eşit iki bardak su olsa ikisini de seçip alamaz." denilirse bunun doğru olmayacağını söyler. Zira insan iradesiyle Allah'ın irade ve ilmini mukayese etmenin yanlış olduğunu, O'nun iradesinin iki benzerden birisini taalluk etmesinin her zaman mümkün olduğunu ve kaldı ki, insanın dahi biribirine eşit olan iki hurmadan birini iradesiyle seçebileceğini savunur[800]. Gazzalî, aynı meseleye devam ederek, âlem'in kıdemine kail olanların, böyle bir faili kabul etmek zorunda olduklarını, çünkü âlem'in niçin bu büyüklükte olduğu, feleklerin niçin hareketlerinde doğudan batıya, batıdan doğuya doğru bir yön takip ettikleri, kutup noktalarının niçin o iki noktadan ibaret olduğu, yönlerin ve vakitlerin neden müsavi olduğu vs. sorulduğu takdirde bu gibi meseleleri çözmek, istediğini yapan bir irade kabul etmekle mümkün olacağını iddia eder[801].

Gazzalî, kadim'den hâdis'in çıkamıyacağı için âlemin muhdes (yaratılmış) olamıyacağı ileri sürülürse; bunun, itirazı yapanların aleyhine döneceğine kanidir. Zira diyor, Gazzalî, "onların kanaatına göre âlemdeki bütün değişmelerin sebebi kadîm olan felek devirleridir, bir taraftan da kadîm'den hâdis'in çıkamayacağını ileri sürmekteler[802]. Halbuki bu devirler yahut devrî hareketler kadîm veya hâdis olmak zorundadırlar; eğer kadîm iseler, onlardan değişmelerin ilki, hâdis nasıl çıkmıştır? Şayet hâdis iseler, başka bir hâdise muhtaçtırlar"[803].

---

799 Gazzalî, Tahafüt, s. 88.

800 Gazzalî, Tahafüt, s. 89, 90.

801 a.e., s. 92.

802/803 Tehafüt, s. 94.

Gazzalî, Tehafüt el-Felâsife'de filozofların ilk deliline verdiği bu cevaplardan sonra; Allah'ın zaman bakımından âlemden önce gelemiyeceğini, zira yokluğun varlıktan önce geldiğini, zamanın olmasının imkânsız olduğunu, zamanın kıdemi zarurî olunca hareketli'nin kadîm olacağını ileri süren filozofların ikinci deliline de cevap veriyor:

Gazzali'ye göre bu mesele zaman ve mekân meselesini ele alarak çözülür. Daha önce de geçtiği gibi Allah'ın âlem'den önce olduğunu söylemek, âlem yok iken Allah'ın mevcut olduğunu, sonra Allah'ın âlem'i ve zaman'ı yarattığını söylemek demektir. Kaldı ki, Gazalî zaman ve müddetin de kâdim değil hâdis olduğunu[804], "Allah vardı" ifadesinde bir mazi mânâsı aramanın doğru olmadığını kabul ederek bu bakımdan bir zaman takdir etmeye çalışmayı vehmin işi olacağı için, mânâsız bulur. Vehim, zaman'da olduğu gibi, bir hâdis'i ancak önceden geçmiş olan bir şeyden sonra gelmek üzere farzedebilir[805]. Gazzalî işte burayı filozofların yanıldıkları esas nokta alarak cevap veriyor.

Bu meseleye zaman bahsinde de temas edildiği için fazla tafsilâta girmiyoruz. Yalnız Gazzali, zamanın kıdemi hususunda ileri sürülen ikinci bir suale, bu sefer mekân meselesini ele alarak cevap veriyor.

Bu sual hareket hızlerı eşit, fakat devir sayıları farklı olan alemleri Allah'ın yaratıp yaratamıyacağı, yaratırsa hızları eşit, devirleri farklı olan iki hareketin aynı anda sona eremiyeceği, zira arada miktar farklarının bulunduğu, bu miktarın da kemiyet kemiyetin de sıfat olması hasebiyle bir mevsuf olması gerektiğini ve bu mevsufun da ancak hareket'in ölçüsü olan zaman olabileceği, netice olarak âlemden önce kemiyet sahibi bir şeyin yani zamanın bulunması gerektiği esasına dayanır[806].

Gazzalî bu itirazı, özet olarak şöyle cevaplandırır: Allah bu âlemi yarattığından, meselâ bir "zira' " daha büyük veya daha küçük yaratamaz mıydı, sorusuna "evet" demek gerekir; aksi takdirde Allah'a kudretsizlik (acizlik) izafe edilmiş olur. Aradaki bu miktar farkları bir takım kemiyetler olup bir mevsufa ihtiyaçları

---

804 a.e., s. 87, 96.
805 a.e., s. 100.
806 Gazzalî, Tehafüt, s. 102.

vardır ki, bu da cisim veya boşluktur. Şu halde âlem'in verlığından önce vehm'in bir takım imkânlar kabul etmesinde verdiğimiz cevap, vehm'in bir mekâni imkânları tasavvur etmesinde filozofların verdikleri cevap gibidir, hiç fark yoktur[807].

Bu cevaba, âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün olmadığından, bu, kudret dahilinde değildir, şeklinde yapılacak bir itirazı Gazzalî üç yönden bâtıl bulur: 1) Alemi olduğundan daha büyük veya küçük tasavvur etmek; beyazla siyahı, varlıkla yokluğu birleştirmek, bir şeyi hem tasdik hem red nevinden bir tenakuz olmayıp mümkün olan bir haldir. 2) Alemin bulunduğu şekilden başka şekilde bulunamıyacağını iddia etmek, âlemi mümkün değil vâcib (zarurî) olarak kabul etmektir; vâcib olan varlık ise illet'ten müstağni'dir Sebeplerin müsebbibi olan ilk sebeb'i ortadan kaldırmak materyalistlerin (dehrîlerin) görüşüdür. 3) Alemin varlığından önce, varolması mümkün değilken, sonradan bu mümkün olabilir. Çünkü Gazzalî'ye göre bir halde imkânsız olan bir şey başka bir halde mümkün olabilir[808].

Gazzalî burada zaman-mekân meselesini ele alarak kıdem-hudûs meselesini çözmeğe çalışmakta ve âlemin kıdemini reddetmektedir.

Gazzalî imkânsızken âlemin mümkün olduğunu kabul edince; imkânın bir başlangıcının tesbit edilebileceği, bununla da Allah'ın yaratmaya muktedir olamıyacağı bir ân'ın tesbit edilmiş olacağı şeklindeki filozofların üçüncü deliline de şu mealde cevaplar vermektedir:

Alem'in hâdis olma imkânı ezelîdir. Alem'i ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış kabul etmek, onun mümkün olduğuna değil, vâcib olduğuna hükmetmektir. Gazzalî'ye göre bu, mekân hususunda, âlem'i olduğundan daha büyük takdir'in mümkün olduğu şeklindeki, filozofların sözüne benzer. Sonra filozoflar, mutlak doluluğun varlığı hakkında, büyüklük ve küçüklüğü tayin edilemese de, hudûs'u mümkün olan sonlu cisimdir, diyorlarsa, hudûs'u mümkün olan şey hakkında biz de aynı şeyi söyleriz: Zamanî öncelik ve sonralık bakımından varlığın başlangıcı tayin edilemezse, hâdis olmasının aslı tayin edilmiştir; çünkü o mümkünden başka bir şey değildir[809].

---

807 a.e., s. 102.
808 a.e., s. 103.
809 Tehafüt, s. 104.

Alemin kıdemini iddia edenlerin dördüncü delili; hâdisin varolmadan önce mümkün olduğu, varlık imkânının izafî bir vasıf olması sebebiyle, kendi kendine varolamayıp, izafe edileceği bir mahalle muhtaç bulunduğu; halbuki maddeden başka bir mahallin bulunmadığı, imkânın, maddeye izafe edildiği için onun bir vasfı olduğu ve netice olarak maddenin hâdis olamayacağı; onun her hâdisten önce gelmesi sebebiyle hâdis olursa, varlığın imkânından önce gelmiş olacağı, imkânın ise kudret altına girmeyeceği esasına dayanmaktadır.

Bu delile de Gazzalî cevap verirken zikredilen imkânın, bu hükmüne raci olduğunu söyler ve burada mümkün mümteni ve vâcib terimlerinin tarifini yapar. Ona göre aklın varlığını takdir ettiği veya takdiri akıl için mümteni olmayan şeye mümkündür deriz; akıl için mümteni olursa müstahil, bir şeyin yokluğunun takdirine muktedir olunmazsa Vacîb denir. Gazzalî bunların üçünün de aklın hükümleri olup, kendilerinin vasıf olacakları her hangi bir mevcuda muhtaç olmadıklarını; çünkü, eğer imkânın "bu onun imkanıdır" denebilecek bir maddeye ihtiyacı varsa müstahilin de "Bu onun istihalesidir" denebilecek bir maddesi olmak gerektiğini, halbuki böyle olmadığını, mümteninin zatında varlık ve imtina'ı maddeye izafe etmek için muhalın ortaya çıkacağı bir madde olmadığını söyler[810] ve bir çelişkiye işaret eder: Eğer mümkün kaim olacağı bir maddeye muhtaç ise, filozofların hudûs'undan imkânını, kendisinde zat ve madde bulunmadığını, imkânını da izafî bir vasıf olduğunu kabul ederek kendiliğinden kaim cevherler dedikleri insan ruhlarının durumu, bu iddialarına aykırı düşer.

Gazzalî bu cevabı üzerinde ileri sürülebilecek bazı itirazları da ele alıp cevaplandırıyorsa da biz onlara girmiyoruz.

Gazzalî bu münakaşasının sonunda maksadının hak mezhebini isbat olmayıp filozofların fikirlerini ve delillerindeki tutarsızlıkları göstermek, mezheplerini bozmak olduğunu, bu sebeple kitabın gayesi dışına çıkarak hak mezhebi isbat cihetine gitmiyeceğini, bunun için Tehafüt'ü bitirdikten sonra yeni bir kitap yazacağını ve adını "Kavaid el-Akaid" koyacağını belirtmektedir[811].

---

810 a.e., s. 106.

811 Tehafüt, s. 109 (Gazzalî bu kitabı sonradan yazmış ve İhya'ya dahil etmiştir.

Görülüyor ki, Gazzalî filozofların âlemi uzunluk ve genişlik yönünden sonlu, zaman bakımından sonsuz ve kadîm saymalarına karşı çıkarak zaman ve mekân arasında yapılan bu ayırımı reddetmekte; Allah'ı âlemin varlığının sebebi, iradesi ve kudretiyle âlemin yaratıcısı olarak görmekte, âlemin zarurette hasıl olduğu fikrini kabul etmemektedir.

Gazzalî âlemin hudusû ve menşei meselesini âlem-zaman ve mekân münasebetini bu şekilde hallettikten sonra "Biz kainatı, yer, gök, cisim ve madde olarak değil Allah'ın bir yaratığı olarak düşünürüz"[812] ve "âlem cevherler, arazlar ve cisimlerden ibarettir"[813] diyerek kendisine nisbet edilen "el-Madnunu Bih Ala Gayri Ehlih" adlı kitabında âlemi Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayırmaktadır[814].

Gazzalî'nin bu ayırımı maddî yönden yapılmış bir ayırımdır; zira o âlemi manevî ve maddî, nisbetlerine göre ulvî ve süflî, yahut cismanî, ruhanî veya idrak eden göze göre hissî ve aklî diye ikiye ayırmaktadır[815] ki, bu iki âlem kesin hatlara ayrılmış olmayıp iç-içedirler. Gazzalî, bu hususu kendisi şu ifadeleriyle anlatır: "Akli olan manevî nurlara gelince, ulvî âlem bunlarla doludur ki, bunlar meleklerin cevherleridir. Süflî âlem de bunlarla doludur ki, hayvanî ve insanî hayat bu nurun eseridir."[816]. Ayrıca şu ifadeler de yukarıdaki ayırımın maddi yönden olduğunu teyit ederler. "Eğer melekût âleminde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşerî ruhlara nurlar taşan, bundan dolayı da Rabb'lar adını alan nuraniyetlerinde çeşitli dereceler bulunan nuranî, şerif, yüksek cevherler varsa: şehadet âleminde de bunlara misal olarak güneş, ay ve yıldızlar vardır"[817]. Bu husustaki daha açık bir ifadesi de şöyledir: Ulvî âlemle gökleri kastettiğimizi zannetme. Çünkü gökler bu şahadet ve duyu âlemine nisbetle bir üstlüğe ve yüksekliğe sahiptir. Bunu hayvanlar da idrak eder[818].

---

812 el-İktisat, s. 4.

813 Gazzalî, İhya, I, s. 146.

814 Gazzalî, El-Madnunu Bih, s. 3.

815 Mişkat, s. 45.

816 a.e., s. 32.

817 a.e., s. 46.

818 a.e., s. 22.

Gazzalî bu âlemlerden birincisine mülk ve şehadet, ikincisine gayb ve melekût âlemleri adını vermekte ve bu âlemi Allah'ın iradesiyle kurulmuş değişmeyen, teemmül yoluyla idrak olunabilen, daimî hakikat dünyası olarak vasıflandırmaktadır. O, melekût âlemine gayb âlemî demesini de bu âlemin çoğu insandan gaib olmasına bağlamaktadır. Hissî âleme ise şehadet âlemi denmesini, bu âlemin herkes tarafından görülmesiyle izah etmekte, hissî âlemi aklî âleme giden bir merdiven olarak kabul etmekte ve bu iki âlem arasında böyle bir bağ olmasaydı insanın melekût alemine yükselmesine imkân bulamıyacağına[819] insanın zâhirini his ve müşahede âleminden, bâtınını ise melekût âleminden gelmiş olarak kabul etmekte ve insanın o melekût âlemine yükselme imkânına sahip olmasını, bâtının o âlemden gelmesine bağlamaktadır. Hayvana bu imkânın verilmediğini söyleyen Gazzalî o âlemde "öyle acaip şeyler vardır ki, ona nisbetle bu âlem çok hor kalır"[820], demekte bunun sebebini de şöyle izah etmektedir: "Çünkü melekût âlemine nisbetle şehadet âlemi öze nisbetle kabuk[821], yahut ruha nisbetle şekil, nura nisbetle zulmet, karanlık gibidir. Bu bakımdan arz başka bir arza, gökler başka başka göklere değişmedikçe kullara melekût âleminin kapıları açılmaz."

Gazzalî, kendisine nisbet edilen "el-Madnunu Bih Alâ Gayri Ehlih" adlı kitabındaki maddî ayırımdan başka esas olarak üç türlü âlemin varlığını kabul eder ve bunların özelliklerini kısaca şöyle belirtir: 1) Duyular âlemi; bu âlemde insanlar ve diğer varlıklar bulunur. Hatta ay, güneş gibi gök varlıkları da bu âleme dahildir. Bu alemde "Aşağıların aşağısına atılmış" olan insan bu aşağı seviyeden en üst âleme çıkar. 2) Melekût âlemi: Bu âlemde nefisler, ruhlar ve semavî akıllar bulunur. Bu âlemde melekler de mevcut olup göklerin üstündedir ve şehadet (duyular) âlemine nisbetle bu âlem sonsuzdur[822]. Salih nefis ilâhî nurun aydınlatmasıyla aşağı âlemden çıkarak semaları geçer ve melekût âlemine yükselir. 3) Ceberût âlemi: Bu âlem şehadet âlemiyle melekût âlemi arasında bulunur. Gazzalî bu âlemi denizle kara arasında hareket halindeki bir gemiye benzetir. Burada ne denizin sıkıntılı

---

819 a.e., s. 46.

820 a.e., s. 36.

821 a.e., s. 37, 22.

821 a.e., s. 37,22.

hali ne de karanın sükûneti vardır. Karayı geçip gemiyi geride bırakan kimse saf suya ulaşır ki, orası melekût âlemi olup orada, Gazzalî'ye göre kalbe ilmin yazıldığı kalem ve yakîn bilgi vardır[823].

Gazzalî'nin ayırdığı bu üç âlemin derece, zaman ve mekân bakımından ayrılmış saymayıp bunları varlığın dereceleri olarak kabul etmek daha yerinde bir hareket olsa gerektir.

Gazzalî, göklerin canlı olduğunu kabul eder. Gök varlıklarının Allah'a itaatlı oluşlarını söyler. Fakat Tehafüt el-Felâsifede filozofların meleklerin ve göklerin sırlarını, hayal ve zanla bilemiyeceklerini ileri sürerek bunlara itiraz eder. Gazzali'nin bu itirazı, bu kanaate akıl yoluyla ulaşılmasının imkânsızlığı hususunda yönetilmiş oluyor.

Buraya kadar naklettiğimiz fikirlerinden Gazzalî'nin Allah-âlem münasebeti de kısmen açıklanmış oldu. Şu halde kısaca Gazzalî'nin düşüncesinde Allah âlemi yoktan var etti, âlem ezelî olmadığı gibi ebedî de değildir[824]. Ezelî olmadığı hususunda ileri sürülen deliller ebedî olamıyacağı hususunda da vârittir. Gazzalî burada Calinus'un şu fikrini nakleder: "Güneş yok olmayı kabul etseydi, uzun devirler boyunca kendisi ufalır, küçülürdü" Halbuki böyle bir şey olmuyor. Bu fikre Gazzalî şöyle cevap veriyor: Güneş'e küçülme arız olmadığı nereden biliniyor? Gözlemlerle denilse bile bu farkedilmez. Güneşin Arzdan yaklaşık olarak 170 defa daha büyük olduğu söylenir. Bundan meselâ bir dağ kadar bir miktar küçülse bu fark edilir mi? Madde azalıp fesada tabi olduğu için Güneşin cesameti de azalır. Biz bunu altın ve yakutta fark etmezsek bu duyularımızın sınırlı olmasından ileri gelir[825]. İşte âlem, netice olarak, maddenin umumî vasfına uyarak mahva doğru gidebilir.

Allah bu âlemin mutlak hakimi ve idarecisi olduğu için âlemde varolan her şeyi bilir ve istediği zaman her şeyi yokedebilir[826].

---

822 Gazzalî, İhya II, s. 20; Erba'in, s. 267.

823 İhya, IV, s. 311.

824 Gazzalî, Tehafüt, s. 112 vd.

825 a.e., s. 118, 113.

826 Bu hususa ilerde temas edilecektir (Bk. Allah'ın Cüzileri Bilmesi Meselesi).

Âlemde bir takım mertebeler olduğu gibi, Gazzalî Arzdaki varlıklar ve bilhassa insanlar arasında da birtakım farklar olduğuna kanidir, ve bu yüzden insanlar arasında da bazı mertebeler göz önünde bulundurulur.

Gazzalî'ye göre insanlar arasındaki farklardan dolayı her insan âlemin ve eşyanın mahiyetine nüfuz edemez. Çünkü kalpleri kapalıdır. Gazzalî bu hususta şunları söyler: İnsan, basit ve Allah'ın âlemlerinden habersiz olarak yaratıldığı için onlara hemen nüfuz edemez. İnsanın bu âlemlerden haberdar olması idrak vasıtasıyladır. İdrakların her biri, insan onlar vasıtasıyla varlıklardan bir âleme muttali olması için yaratılmıştır. Âlemden de Gazzalî varlıkların cinslerini kastediyor. Gazzalî, insanın âlemi idrak hususunda duyuları bir hiyerarşiye tabi tutmakta ve çocukta bu duyuların meydana geliş sıralarını ortaya koymaktadır. Ona göre ilk yaratılan dokunma duyusudur. Bu duyu sıcaklık, soğukluk, sertlik vs. gibi varlık çeşitlerini idrak eder. Renkler ve sesler bu duyuya göre yok gibidir. Gazzalî bundan sonra gözün yaratıldığını söyleyerek duyular âleminin en genişi olarak onu görür. Sonra işitme duyusunun ve ondan sonra da tatma duyusunun yaratıldığını söyler. Böylece duyular âlemini geçmekle çocukta, Gazzalî'ye göre, temyiz kudreti yaratılır ki, bu yedi yaşlarına yakın olur. Böylelikle duyulardan başka şeyler de idrak etmeye başlar, çocuk. Daha sonra akıl yaratılır. O da önceki devrelerde bulunmayan şeyleri idrak eder.

Gazzalî, duyuların meydana gelişini bu şekilde mertebelendirdikten sonra bu duyuların dışında insanda yeni bir göz açıldığını öne sürer. O, bu gözün gaybı, istikbâlde olacak şeylerle temyiz gücünün makulleri idrakte aciz kaldığı ve aklın ermediği şeyleri gördüğüne inanır[827]. Gazzalî'nin bahsettiği bu göz, "kalb gözü" olup ona göre insan âlemin ve eşyanın mahiyetine ancak bununla nüfuz edebilir ve bu sayede insan bilgisini mahsusların ötesinde daha sağlam bir temele dayandırarak yakînî bilgiye ulaşır.

***

Şu halde Gazzalî'nin bu düşüncelerinden âlemde bir finalite olduğu, âlemin sınırlı olarak ve muntazam bir şekilde yaratıldığı,

---

[827] el-Munkız, s. 34, 35, Gazzalî, insanın çeşitli kademelerden geçerek gelişmesini "El-Maksad el-Esna" da değişik, tekâmülcü açıdan ele alır. (Bk. s. 90).

âlemin zarurî değil mümkün olduğu, âlemde maddî manevî varlıkların meydana getirdiği iki ayrı hiyerarşi koyduğu, âlemin bilinmesini his, müşahede ve idrake dayandırmakla duyulara dayanan bilgileri benimsediği, ancak "kalb gözü" ile âlemin ve eşyanın künhü ve mahiyetine ait yakinî, şüpheden uzak, en güvenilir bilgiyi elde edebileceğini ifade ettiği, zamanın yaratılmış olduğunu kabul etmekle zamanın hareket âlem ve mekânla olan münasebetini ortaya koyduğu, güneş, ay ve yıldızların ilâhî varlıklar değil, eriyip yokolabilen maddî varlıklar olarak vasıflandırmakla, dolayısiyle, âlemdeki enerjinin, maddenin yokolacağını, mutlak fesad'ın mümkün olduğunu kabul etmekle, bütün âlemi kapsayan bir "Âlemin Ruhu" fikrinden bahsetmediği anlaşılmaktadır.

14 — Allah Anlayışı :

Gazzalî, insanın ebedî saadete ermesinin mutlak şartı olarak ilim ve onun tatbikatını yani ameli ileri sürmekle ve bunu muhtelif yerlerde tekrar etmektedir[828]. Ona göre, ilmin en şereflisi, en üstünü Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Çünkü insanın kemali onunladır ve bu kemale erdiği takdirde ise saadet ve kurtuluş (salâh)a ulaşır[829]. Gazzalî ilimleri aklî ve dinî (şer'î) ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre aklî ilimler, zarurî ve muktesep (tecrübe ile kazanılmış) ilimler diye ikiye ayrılır. "Kalbin selâmeti için, her ne kadar kalb ona muhtaç ise" de bu kâfi değildir. "Nitekim akıl da tek başına bedenin sıhhat ve selâmeti için kâfi değildir"[830]. Gazzalî insanın, "Allah'a iman edecek ve hatta eşyayı olduğu gibi bilecek şekilde yaratıldığından"[831] ve "Allah'a iman için ruhlarda yaratılıştan bir istidat mevcut bulunduğundan"[832] kul için önce Allah'ı bilmek gerektiğini söylüyor. Gazzalî bu bilgiye "İlmüt-Tevhid" diyor. Bu bilgi yani Allah'ın bilgisi ve Allah'ın varlığı meselesi Cemil Saliba'ya göre İslâm düşüncesinde metafiziğe tekabül etmektedir[833]. Metafiziğin konusu olan "Varlık olarak Varlık" da bize, hususî ilimlerin prensiplerini verir ve bize ilk sebebin bilgisini temin eder.

---

828 Gazzalî, Mizan, s. 3, 14, 17; Tehafüt, s. 273.
829 Gazzalî, İhya, III, s. 12.
830 a.e., III, s. 23.
831 a.e., I, s. 120.
832 Gazzalî, Mizan, s. 144.
833 Djémil Saliba, Etude sur la Métaph. D'Avicenne, s. 65. Paris, 1926.

Gazzalî, metafiziğin ana konusunu teşkil eden Allah'ın varlığı, sıfatları, ve fiilleri meselesini "ihya", "tehafüt", "el-Erbain" ve "el-İktisad" gibi bir çok kitaplarında ele alır ve meşâî filozoflarıyla bilhassa "Tehafüt" de bir kelâmcı gibi değil, fakat bir filozof gibi derin münakaşalara girer. Daha önce kelâm ilminin, sünnet ehlinin akidesini tehlikelerden korumak görevini yapmak hususunda, hasımlarının tenakuzlarını bulup çıkarmanın yeterli bir yol olmadığından ve nihayet kendi sahasını taştığından dolayı Gazzalî'nin devrinin kelâmını kifayetsiz bulmakta olduğunu görmüştük[834]. (Bk. Giriş).

Şimdi onun filozof ve kelâmcı olarak nasıl bir Allah anlayışına sahip olduğunu görelim:

Gazzalî'nin, öncelikle bilinmesini istediği Allah nasıl bir Allah'tır? O'nun bu husustaki düşüncelerini görelim: Gazzalî önce Allah'ın varlığını ve zatını ele alıyor ve bu konuda On Husus'u tesbit edip bunların iyice bilinmesini istiyor: Aslında bu on prensibin her biri teoloji'nin prensip ve kriterleri (postülâtları) sayılır.

1 — Birinci husus, her şeyden münezzeh olan Allah'ın varlığı hakkındadır. Onun, zatında bir, ortağı, benzeri olmayan bir fert olduğu, zıddı ve benzeri, evveli olmayan kadîm bir varlık olduğu, başlangıcı bulunmayan ezelî, sonu olmayan varlığı daimî olan, kesintisiz kaim olan, zeval bulmayan bir varlık olduğu, Celâl ve Cemâl sıfatlarına her zaman sahip bulunduğu, zaman müddetlerin sona ermesiyle de olsa ona hiç bir şekilde tesir ve hükmedilemiyeceğidir. Eşya Onunla başlar, Onunla sona erer[835]. O, Allah'ın evvel ve âhir ve bâtın olduğunu ve her şeyi bildiğini iddia eder[836]. Gazzalî bu evvel ve âhir olmanın izahını şöyle yapar: Mürettep mevcutlar silsilesine nisbetle Allah evveldir. Çünkü bütün varlıklar varlığı O'ndan aldılar, fakat âriflerin Allah'a ulaşmak için katettikleri menzil ve mertebelere nisbetle Allah en sondur. Başlangıç O'nunladır, dönüş O'nadır[837].

Gazzalî, Allah'ın varlığını isbat için bir takım aklî deliller getirmektedir. Onlardan bazıları şöyle özetlenebilir: 1) Her hâdisin

---

[834] Gazzalî, el-Munkız, s. 8-9.
[835] Gazzalî, el-Maksad, s. 95.
[836] Gazzalî, el-Erbain, s. 13.
[837] Gazzalî, el-Maksad, s. 98.

meydana gelmesi için bir sebep bulunması gerekir. Alem hâdistir, o halde hâdis olmasının bir sebebi olmak gerekir[838]. Gazzalî, "Hâdis hudûsunda sebepten azâde kalamaz" sözüyle, her hâdis'in takdim ve tehirinin, takdirinin aklen caiz olduğu bir vakitte tahsis edilmiş olmasını ve bu tahsisin de bu vakitten ne önce ne de sonra olan bir vakitte bir tahsis ediciye ihtiyaç göstermesini[839] kastettiğini, bu sebep ve tahsis edicinin Allah olduğunu söyler. b) Esasında Gazzalî'ye göre, insanın yaratılışında ve Kur'an'ın ayetlerindeki esaslara bakılarak bu hususta delile ihtiyaç olmadığı anlaşılır. Fakat âlimlere uyarak şöyle diyebiliriz: İnsan Kur'an'daki ayetlerin mânâları etrafında düşünce ve nazarını, yer ve göklerdeki acaip yaratılış ve düzen ile hayvanlar ve bitkiler âlemine çevirerek biraz düşünse, insanı şaşkına çeviren bu acaib tertip ve intizamın yapan bir sanii, bir faili ve idare eden bir müdebbiri olduğunu düşünmeden edemez. c) Bu delil cevher ve arazın özelliklerinden çıkarılan bir delildir. Gazzalî şöyle der: Yer işgal eden her hangi bir şey birleşik değilse, cevher olduğuna ve yer işgal etmeyen şeye, varlığı bir cisme muhtaç olduğu için araz dendiğine göre; yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı hiç bir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce Allah'tan başkası olamaz. Sonra cisim ve araz gözlem ile idrak edildiğine ve araz, cevher, cisim olmayan bir varlık hisle idrak edilemediğine göre; "böyle bir varlığın mevcudiyetini, âlemin ancak O'nunla ve O'nun kudretiyle var olduğunu iddia ediyoruz. Bu varlık, hisle değil, delille idrak olunur[840].

Gazzalî, eğer "her olayın bir sebebi olduğu"nun nereden bilindiği sorulursa, bunun kabulü gerekli, aklen zorunlu bir kavram olduğunu, bu husustaki tereddüdün "hâdis" ve "sebep" sözünün mânâsından çıktığını, hâdis sözünden yoktan varolan şeyi kastettiğini söyleyerek cevap veriyor. Böyle bir şeyin yok iken varoluşunun, muhal olması imkânsız olduğundan, mümkün olduğunu, fakat mümkünün varlığı kendi zatından gelmediği için henüz mevcut olmadığını, bunun için de varlığını yokluğuna tercih edecek birisine muhtaç olduğunu ilâve ediyor[841]. Böylelikle onun "sebeb" lâfzına verdiği mânâ da ortaya çıkmaktadır.

---

838 Gazzalî, el-İktisad, s. 25, İhya, I, s. 144.

839 Gazzalî, İhya, I, s. 144.

840 Gazzalî, el-İktisad, s. 25.

841 Gazzalî, el-İktisad, s. 25-26.

Gazzalî, "cisimler hareket ve sükûndan hâli kalamazlar" ve "hareket ve sükûn ise hâdistirler" sözünün, bunların varlıklarının, birbirlerini takiben birbiri arkasından meydana geldiği mânâsına kullanıldığını, bunun da müşahade ile bilindiğini, bunların kıdeminin imkânsız olduğunu, aksi takdirde yokolmasının da imkânsız olacağını söyler. "Değişmelerden halî kalamayan her şey hâdistir" sözünün doğruluğunu isbat için daha önce geçmiş olan (Âlemin Kıdem bh. bk.) feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu delilini getirir[842]. d) Gazzalî ayrıca insanın kendi varlığının Allah"ın varlığına delil olabileceğini ileri sürer[843].

2 — Bu iddia âlemin varlığı için isbat edilen sebebin Kadîm ve ezelî olduğunu bilmektir. O'nun, varlığı için bir evvel yoktur; bilâkis O, her şeyin evveli ve her diri ve ölünün evvelidir[844]. Gazzalî bu iddiaya şu delili getirir: O, eğer hâdis olsaydı, bir muhdise muhtaç olacaktı. Bu da başka bir muhdisi gerektirirdi. Böylece teselsül sonsuzca devam eder ve bundan bir şey çıkmaz ve nihayet kadîm bir ihdas edici de sona erer ki, işte aranılan, âlemin yaratıcı mebdei, barii, ihdas ve ibda edicisi dediğimiz bu Evveldir. Bunu kabul zarurîdir.

Gazzalî kadîm sözüyle, varlığına yokluk ârız olmayan şeyi kastediyor ve kadîme şu iki mânâyı veriyor: 1) Bir şeyin geçmişte sonsuz bir zaman içinde varlığını isbat etmek, 2) Geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını yahut zatının varlığına bir başlangıç olmadığını ortaya koymaktır. Gazzalî'ye göre kadîm olan Allah'ın zatı üzerine ilâve edilmiş bir mânâ değildir[845]. Böyle olsaydı, bu mânâ'nın da başka bir şeyin ilâvesiyle kadîm olduğunu söylemek gerekirdi. Böylece sonsuza kadar uzayıp giderdi. Gazzalî, Allah'ın kıdeminin zamana göre değil, zata göre olduğunu zira O'nun madde ve illetinin bulunmadığını özellikle belirtir.

Burada Gazzalî'nin "ihdas" ve "İbda" ve "Halk-Yaratma" sözlerinden ne anladığını da öğrenmemiz yerinde olur: Gazzalî'de "ibda"ın iki anlamı vardır: 1) Bir şeyi, bir madde ve bir şeyin vasıtası olmaksızın tesis etmek. 2) Bir şeyin zatında mevcudiyeti

---

[842] Gazzalî, İhya, I, s. 145-144; el-İktisad, s. 33.
[843] Gazzalî, el-Hikme, s. 62-63.
[844] Gazzalî, İhya, I, s. 145.
[845] Gazzalî, el-İktisad, s. 35; Miyar, s. 295.

olmayan bir sebebden vasıtasızca gelen bir mutlak varlığının olmasıdır. Bu mânâda akl-ı evvel her halü kârda ibda edilmiştir. Çünkü zatından gelen bir vücudu yoktur, fakat zatında yokluk vardır[846].

İhdas da iki anlama gelir: 1) Bir şeyin, geçmiş zamanda varlığı yokken icad olunması. Buna mümkün varlıkların meydana gelmesi de denebilir. Bu anlam, zamanî bir anlamdır.

2 — Bir şeyin, varlık olarak, zatında olmayan bir varlıkla ifadesidir. Bu da zamanî olmayan bir anlamdır[847].

Halk da iki anlama gelir: 2) Nasıl olursa olsun bir varlığın ifadesidir. 2) Madde ve suret'den her ne şekilde olursa olsun hasıl olan bir varlığın ifadesidir[848]. "Halk" esas bu ikinci anlamda kullanılmakta olup bu, kendisinde varlığın kuvvesi ve imkânı olan maddeden, maddenin önceliği olmaksızın, ihtira yoluyla meydana gelmesidir. Bu da vasıtalı veya vasıtasız cismanî varlıkların meydana gelmesini ifade eder.

3 — Bu iddia âlemin sebebinin ebedî (baki) olduğunun bilinmesidir. Gazzalî, Allah ezelî olmakla birlikte, varlığına son olmayacağının bilinmesi lâzım geldiğini, O'nun bu bakımdan evvel, âhir, zâhir ve bâtın olduğunu, çünkü kıdemi sabit oldukça yokluğunun da imkânsız bulunduğunu söyler ve şu delili ileri sürer: Eğer O yokolsaydı, bu yokoluş ya kendi kendine veya ona zıt bir yokedici (mudim) tarafından gerçekleşecekti. Varlıkta devamı düşünülen bir şeyin yok olması caiz olursa, kendi kendine yokolması düşünülebilen o şeyin icat edilmiş olması da caiz olur; buradan da icadedilmesinde bir sebebe muhtaç olması gibi, yokolmasında da bir sebebe muhtaç olduğu anlaşılırdı. Kendisine zıt olan bir yokedici tarafından yokedilmesi şıkkı da bâtıldır. Çünkü o yokedici kadîm olsaydı, varlığı ve kıdemi kabul edilen Allah ile birlikte düşünülemezdi. Zira kadîme zıt bir kadîmin ezelde varlığı düşünülemez. Eğer o, yokedici ise, bu da muhaldir. Zira zıtlıkta kadîmin varlığına son verecek, kadîmden önce gelen bir hâdis olamaz. Aksine kadîm hâdis'ten daha evlâ ve daha kuvvetlidir[849]. Kaldı ki hâdis de bir sebebe muhtaçtır.

---

846 Gazzalî, Miyar, s. 294.
847 Gazzalî, Miyar, s. 294.
848 a.e., s. 294.
849 Gazzalî, İhya, I, s. 145; el-İktisad, s. 36-37.

Gazzalî, "el-Maksad el-Esna" da "Bâkî" sıfatını açıklarken Allah'ın varlığının zihinde, geleceğe izafe edilmesine "bâkî", geçmişe izafe edilmesine de "kadîm" denildiğini, mutlak bekanın gelecekte sonsuzca varlığının, takdiri sonsuza kadar mümkün olmayan şeye dendiğini, geçmiş ve geleceğin zamandan ibaret olması sebebiyle değişmelerden başka bir şey olmadığını, zamanın özü itibariyle geçmiş ve geleceğe ayrılmadan dolayı hareket ve değişmeden ibaret olduğunu, Allah'ın ise zamanın dışında kaldığını, zamanı yaratan Allah'ın değişme ve yaratılma ve yokolma'dan berî olduğunu savunur[850].

Gazzalî, bunların yanında, cevherler, arazlar, hareket ve sükûnun bâki kalmaları halinde bir kudret veya bir zıt tarafından yok edilmelerinin imkânsız olacağını, bu gibi hallerin yüce Allah hakkında muhal olduğunu, O'nun hem öncesiz, hem sonrasız olup varolduktan sonra yokolmasının, mahiyetinin varlığından zarurî olarak çıkmayacağını, halbuki hareketin ve cevherlerin yokolmalarının kendi varlıklarının zarurî bir sonucu olduğunu da ilâve eder[851].

4 — Bu iddia âlemlerin yaratıcısının yer kaplamadığı iddiasıdır. Gazzalî Allah'ın yer kaplayan bir cevher olmadığının bilinmesi gerektiğini, O'nun yer tutmaktan berî olduğunu söylerken bunu şöyle delillendirir: Her cevher yer tutar ve her cevher tuttuğu yere tahsis edilmiştir. Cevher o yerde hareket ve sükûnden halî kalamaz. Halbuki bunun ikisi de hâdis'dir. Değişmelerden halî kalmayan her şeyin hâdis olduğu da bilinmektedir. Şayet yer tutan, kadîm bir cevher tasavvur edilse âlem'in cevherlerinin kıdemi kabul edilmiş olur[852]. Âlemin ise varolmak için kıdem ve yaratıcılığı kabul edilen Allah'a muhtaç olduğu apaçıktır.

Gazzalî, eğer "Allah'ın yer kaplamayan bir cevher olduğunu söyleyen kimseye niçin itiraz ediyorsunuz?" şeklinde bir itiraz gelirse buna, din veya dil bakımından cevap verilebileceğini, dil yönünden cevapta, hata olup olmadığının araştırılması gerektiğini, varsa hatasının gösterileceğini, istiare varsa dil yönünden seslenilmiyeceğini, bu araştırmanın akılla bir ilgisi olmadığını kayde-

---

850 Gazzalî, el-Maksad, s. 108.

851 Gazzalî, el-İktisad, s. 37.

852 Gazzalî, İhya, I, s. 145; el-İktisad, s. 38.

der. Din bakımından ise meselenin caiz veya haram olması yönünden ele alınması icap ettiğini, bunun da fakîhlere ait bir iş olduğunu söyleyerek[853] cevap verilebileceğini ifade eder.

5 — Bu iddia yaratanın cismanî olmadığın iddiasıdır. Gazzalî, âlemin yaratıcısının cisim olmadığını da bilmek gerektiğini, zira her cismin yer kaplayan iki cevherden meydana geldiğini, onun yer tutan bir cevher olması bâtıl olunca, cisim olmasının da bâtıl olduğunu, her cismin bir yeri bulunduğu için cevherin, hudûs alâmetleri olan birleşme, dağılma, hareket, sükûn, şekil ve miktardan hâlî kalmasının imkânsız olduğunu söyleyerek şunları ekler: Eğer âlemin yaratıcısının cisim olması caiz olsa, O'nun güneş, ay ve başka bir cisim olması da caiz olurdu[854]. Sonra bütün cisimler yaratılmış olduğundan Allah yaratıklara benzemekten, cisim olmaktan ve arazlarından münezzehtir. Ayrıca Allah"ın cisim olduğunu düşünen kimse, Put'a tapmış olur; çünkü cisme yani yaratıklara tapmak küfürdür; küfür olması da put'a tapılmış olmasındandır[855].

Gazzalî, bir kimsenin Allah'a cisim mânâsı kastetmeden cisim dediği takdirde, durumunun akıl yönünden değil, yine din ve dil yönünden incelendiğini söyler. O, bu hususta Allah'ın cisim olduğu takdirde belli bir miktarla belirlenmesi gerektiğini, bu miktarın da daha küçük yahut daha büyük olacağını, daha öice de geçtiği gibi, bu iki şıktan birini tercih etmenin ancak bu tercih ve tayini yapacak bir sebeple mümkün olacağını, böyle olunca da Allah'ın vareden değil, varedilen, yaratan değil yaratılan[856] durumunda kalacağını ileri sürer ve hiç kimsenin cisimlerin hudûsunu kabul etmedikçe Evvelin cisim olmadığına dair delil getiremiyeceği sonucuna varır. Gazzalî bu hususla ilgili olarak, "Allah her gece dünya semasına iner" hadîs'ini ele alır ve bunun mecazî bir mânâ taşıdığını, bir yer tutan, yukarıdan aşağıya düşen, aşağıdan yukarıya çıkan ve bir yerden başka bir yere intikal eden aşağı ve yüksek cisim çeşitleriyle, Allah'ın hiç bir ilgisi olmadığı kanaatına ulaşır[857].

---

853 Gazzalî, el-İktisad, s. 38-39; İhya, I, s. 145.
854 Gazzalî, İhya, I, s. 145.
855 Gazzalî, İlcam, s. 15, 6.
856 Gazzalî, el-İktisad, s. 40.
857 Gazzalî, İlcam, s. 8-9; el-İktisad, s. 57-58.

6 — Bu iddia âlemi yaratanın araz olmadığı iddiasıdır. Gazzalî, âlem'in yaratıcısının cisimle kaim olan araz da olmadığı arazın varlığının bir zata dayandığına ve zatın da cevher veya cisim olduğuna göre bunları ihdas edenlerin kendilerinden önce varolmaları ve bunların da hâdis olmaları sebebiyle, onlara dayanan arazın da hâdis olması gerektiğini; zira âraz'ın yer değiştirmesinin bâtıl olduğunu ileri sürer ve şu sualleri sorar: Hem ezelde tek başına mevcut olan, cisimde halen nasıl varolur? Yaratıcı hem sonradan varolan cisimle beraber bulunsun ve hem de cisimleri ve arazları yaratsın, bu mümkün mü? Bunun imkânsızlığını kabul eden Gazzalî çünkü diyor, Allah'ın alîm, kadîr, mürîd (irade edici) ve hâlık sıfatları, arazlarda bulunamazlar; bunlar ancak kendikendine kâim ve zatıyla müstakil bir varlık için düşünülebilirler[858].

Gazzalî bu iddiası üzerinde ileri sürdüğü fikirlerinden sonra şu sonuçlara ulaşır: O, ne cisimdir, ne de takdir edilmiş sınırlı bir cevherdir; O, takdirde (yaratılışta) ve bölünmeyi kabulde cisimlere benzemediği gibi, cevher ve arazların hulûl edebileceği bir şey de değildir. Allah, ne varlığa benzer, ne de varlık Ona benzer[859]. Ne Ona benzer bir şey vardır, ne de O bir şeyin benzeridir. Onun ne miktarı vardır, ne de etraf O'nu kaplar. Bilakis O cevher, araz ve cisimlerden ibaret olan bu âleme hakim olup diridir. Bütün araz ve cisimler O'nun yapısı (sun'u) ve yaratıkları olup O'na benzemezler.

7 — Bu iddia yaratanın yönü olmadığı hususundadır. Gazzalî burada Allah'ın hiç bir yönle ilgili olmadığı hususu üzerinde durur. O, araz ve cevherlerden başka bir varlığa yön isnad edilemiyeceğini, yer bilinen bir şey ve cevher de bununla ilgili olduğu için yerin kendini işgal eden bir şeye isnad edilmesiyle yönün meydana geldiğini, bir yönde olduğu söylenen her hangi bir şeyin, bir nisbetin ilâvesiyle bir yerde bulunduğunu[860] söyler ve yönler hakkında şu düşünceleri serdeder: Yön, önce cevhere sonra onun yardımiyle araza nisbet edildiğinden, insanların yaratılmasıyla Allah altı yönü de yaratmıştır. İnsanın baş tarafına nisbetle üst, ayak tarafına nisbetle alt, insanda kuvvetli olan kol için sağ, ona karşı olarak da sol denilmiştir. Allah insanı mevcut şekilde değil de

---

858 Gazzalî, İhya, I, s. 146.
859 Gazzalî, el-Erbain, s. 13-14; İhya, I, s. 146.
860 Gazzalî, el-İktisad, s. 41.

kürre biçiminde yaratsaydı, bu yönler elbette olmayacaktı[861]. Gazzalî, bu düşüncelerini, yönler cisimlerin icaplarındandır, Allah cisim olmadığına göre O'nun bir yöne izafesi yoktur, hükmüyle bitirir.

Gazzalî, "O, yönlerin en şereflisi olan üst'le tayin edildi" şeklindeki bir itiraza, yönün üst yön olmasının, bu âlemin olduğu gibi yaratılmasından dolayı olduğunu, âlemin yaratılmasından önce "alt" ve "üst" diye bir şey olmadığını, bunların baş ve ayağa nisbetle meydana çıktığını, o zaman da insan olmadığı için alt ve üstün de bulunmadığını iddia ederek cevap verir ve bir başka delil daha getirir:

Eğer Allah bir yönde olsaydı, âlemde her hangi bir cismin hizasında bulunurdu. Hizada bulunan bir şey de hizasında olduğu şeyden ya küçük yahut büyük, yahut da ona eşit olur. Bunların hepsi az veya çok bir miktarla ölçülmeyi gerektirir. Bu takdirde ise bir tayin ediciye ve özellik vericiye ihtiyaç gösterdiği aşikârdır[862]. Gazzalî, bu iddiası hakkındaki sözlerini ulaştığı şu neticeyle sona erdirir: Görülüyor ki, Allah bir yönlü değildir; fakat kahır, yücelik ve istilâ yönünden her varlığın üstündedir.

8 — Bu iddia yaratanın Arşa kurulmuş olmaması üzerinedir. Gazzalî, Allah'ın Arş üzerine kurulmuş olmakla vasıflandırılmaktan berî olduğunu[863], zira cisimde yer etmiş ve karar kılmış her şeyin zarurî olarak bir ölçü ile yaratıldığını, böyle bir şeyin de ya cisimden daha büyük, yahut daha küçük, yahut ta ona eşit olacağını, bunların hepsinin de bir ölçü ve miktarı gerektirdiğini, bir cisim üzerine ancak bir cismin karar kılabileceğini, cisme ise arazdan başkasının hulûl edemiyeceğini müdafaa eder ve bu bakımdan yüce Allah'ın cisim ve araz olmadığı hususunun açıkça ortaya konmuş olduğundan Allah'ın Arş'a kurulmuş olamıyacağı iddiasını tekrar eder.

Gazzalî, "Rahman Arş'a kuruldu"[864] âyetinin ve "Yüce Allah her gece yer yüzüne iner" hadisinin mânâları üzerinde durarak, bu ayeti te'vil ederken zahirî mânâsı üzerinde çok şey söylendiği

---

[861] Gazzalî, İhya, I, s. 145.
[862] el-İktisad, s. 43.
[863] İhya, I, s. 147; el-İktısad, s. 51 vd.; İlcam, s. 22.
[864] Taha Sûresi, No. 5.

ayrıca avam tabakasının bu gibi te'villere karıştırılmaması gerektiği hususuna dikkati çeker ve ayeti kendisi şöyle tevil eder: Burada Arş'ın bütün yaratıkların en büyüğü olarak, Allah tarafından takdir olunmuş, O'nun kudretinin kabzasına düşmüş ve Allahın kendi üzerinde kurulmasının uygun olmasıyla övülmek ve büyüklükte kendisinin aşağısında olanları bununla uyarmak şeklinde bir mânâ taşımasını akıl muhal kılmaz; lâfız da bu mânâya aykırı düşmez. Bundan kastedilen mânâda Gazzalî'ye göre kesin olarak budur[865]. Şu halde bu kurulma Gazzalî'nin te'vili bakımından kahır ve istilâ cihetindendir. Yoksa Gazzalî yer tutma anlamına alınırsa insanı çıkmaza götüreceği ve neticede Allah'ın yer tutan bir cisim durumuna düşeceği inancındadır. O, Hadis-i şerifi de geniş bir şekilde te'vil ediyorsa[866] da biz bunu zikretmekle yetiniyoruz.

9 — Bu iddia, yüce Yaratıcı nın gözle görüleceğine dairdir. Gazzalî, Allah'ın suret ve miktardan münezzeh, cihet ve mekândan berî olmakla birlikte Âhiret'te gözle görüleceğini iddia ile bunun bilinmesi gerektiğine işaret eder. Bu görünmenin Allah'ın kendisinin ve zatının varlığından dolayı olacağı, bunun da ancak zatından dolayı olup, fiilinden veya sıfatlarından belirli biri sebebiyle olmadığı hususunda ısrar eder. O, zatından dolayı Allah'ın bilinmesi gibi, görülmesinin de vâcib olduğunu; fakat bu bilinme ve görülmenin bilfiil vâcib olması mânâsına gelmeyip bilkuvve mümkün olduğunu yani Allah'ın zatı itibariyle görülmesinin kendisine taalluk etmesine hazır durumda olduğu anlamına geldiğini ve kendi zatında buna mani olacak veya bunu imkânsız kılacak hiç bir şeyin mevcut olmadığını[867] zikreder ve meseleyi iki ayrı noktadan ele alır. 1) Rü'yet (görünme) nin aklen caiz olması, 2) Dinden (şeriat) başka bir yol ile idrak edilmesinin mümkün olması.

Gazzalî'nin birinci meselede şöyle düşündüğünü görüyoruz: Görme, ilmin bir çeşididir. O'nun görülen şeye taalluk etmesi, bir sıfatın değişmesini gerektirmediği gibi, bu hüdûsa da delâlet etmez. O halde her varlığa bununla hükmedilmesi vâcib olur.

---

865 el-İktisad, s. 56.

866 el-İktisad, s. 57, 58.

867 Gazzalî, el-İktisad, s. 61; İhya, I, s. 147.

Gazzalî, ru'yetin aklen caiz olmasını bu şekilde belittikten sonra "Allah'ın görülür olması, O'nun bir yönde olmasını gerektirir." tarzında yapılacak bir itiraza şöyle cevap verir; bu itirazı yapanların dayandığı nokta, bu ân'a kadar kendilerinin dayanmış olduğu şeylerin, gören kimseye nazaran, belirli bir yönde bulunmuş olmasıdır; halbuki bir şeyin gözle görülmemesi, onun muhal olmasını gerektirmez. Meselâ aynaya bakan kimsenin cismi ile, aynayı çevreleyen cisimler arasında, bakan şahsın cisminden başka, aynada görülen resme benzer bir şey yoktur. O halde görülen cisim zarurî olarak o şahsın suretidir. Buradan da yön ve mukabele görüşünün bâtıl olduğu ortaya çıkar.

Gazzalî, daha sonra ru'yeti aklın muhal kılmayıp vâcib kılması gibi, dinin de buna şehadet ettiği ve "Beni göremezsin"[868] ayetinin bu dünyada Allah'ı görmenin imkânsızlığına işaret ettiği ve fakat âhiret için menedici bir hüküm taşımadığı kanaatına ulaşır.

10 — Bu iddia, Yaratan'ın Bir olduğuna dairdir. Gazzalî, Allah'ın şeriksiz ve Bir olduğunu da bilmenin lüzumuna işaretle; O'nun şüphesiz yaratma, ibda, icad ve ihtira gücüyle Bir ve Tek kaldığı (infirad ettiği), ve tek başına temayüz ettiği, O'nun kendisine ortak, müsavi ve benzerinin bulunmadığı, kendisiyle nizalaşan bir zıddının mevcut olmadığı[869] hususları üzerinde durur. Ve buna Kur'ân-ı Kerîm'de "Yerde Gök'te Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de fesada uğrardı"[870] âyetini naklî delil olarak gösterir ve bu âyetin aklî izahını yapar. Gazzalî, bu husustaki izahlarında Allah'ın Bir olması, ilâhî zatın sabit olmasına ve O'ndan başkasının nefyine raci olduğu, bölünme ancak kemmiyeti olan şeylere mahsus olduğundan Allah'ın bölünmeyi kabul etmediği, bölmenin parçalamak ve küçültmek suretiyle bir cismin kemmiyetinde yapılan bir tasarruf olduğu, hususlarını belirttikten sonra "Bir" kelimesine iki ayrı mânâ vererek Allah'ın Bir oluşunu izaha çalışır. Buna göre bir kelimesi bazan bir şeyin bölünmeyi kabul etmemesi anlamını taşır; bazan da meselâ güneş birdir denildiği zaman, rütbesinde onun bir benzerinin olmaması anlamına gelir. Gazzalî'ye göre yüce Allah işte bu iki mânâda da Bir'dir.

---

868 A'raf Sûresi, 143.
869 Gazzalî, İhya, I, s. 147; el-Maksad, s. 96.
870 Enbiyâ Sûresi, No. 22.

Zira O'nun ne eşi, ne benzeri, ne zıddı bulunur. Çünkü zıd bir şeyin kendisini belirli mahalde diğer bir şeyin takip etmesi, fakat onunla bir araya gelip birleşmesi anlamına geldiğinden bir mahalli bulunmayan Allah'ın da zıddının olmaması zorunluluk kazanır.

Gazzalî' yine bu izahlarından Allah'ın bir benzeri ve ortağı (şerîki) olmaması hususunu da ele alır. Bundan kasdının Allah'dan başka her varlığın sadece O'nun tarafından yaratılmış olduğunu[871] belirtir ve bu fikrini delillendirmek için şu muhakemeyi yürütür:

Eğer Allah'ın bir şerîki farzedilse, bunun ya her yönden O'na eşit veya rütbece O'ndan yüksek yahut düşük olması gerekir. Bunların hepsi yüce Allah hakkında muhaldir. Eşitliğin muhal oluşu, ikilik ifade eden her şeyin biribirine aykırı olup, biribirine benzemesinden ileri gelir. Bu durumda Allah'ın rakibi hakikatta ve sıfatlarda O'na tamamen eşit ise, bu rakibin de varlığı muhal olur. Çünkü zaman ve mekân itibariyle ona aykırı olamıyacağı açıktır. Gerçekte O'nun için zaman ve mekân mevcut olmadığından zat yönünden aralarında bir ihtilâf olabilir. Zira Allah ile rakîbi arasında hiç bir fark kalmamış oluyor. Şu halde iki şey arasındaki bütün farklar kalkınca, sayı kavramı da zarurî olarak kalkacaktır. Bu ise hakiki birlik ve vahdetten başka bir şey değildir.

Gazzalî aynı muhakeme ile Allah'ın benzerinin Allah'tan daha yüksek olmasının da imkânsız olduğunu iddia ederek, esas ilâhın bütün varlıkların en yücesi olması gerektiğinden, daha yüksek olanın bizatihî Allah'ın kendisi olduğu, varlığı düşünülen diğer ilâhın ise noksan ve kusurlu olduğu için ilâh olamıyacağı neticesine varır. Sonra da ilâhların birden fazla olması ihtimalleri üzerinde muhakeme yürütür ve bu ihtimalleri de şu düşüncelerle reddeder. Yalnız o, bu fikri reddederken ilâhın bütün varlıkların en yükseği ve en yücesi[872] olması ve yüce olanın ise ancak Bir olduğu noktasından hareket etmektedir.

Gazzalî'nin bu husustaki düşünceleri şöyle özetlenebilir: Eğer iki ilâh olsaydı, biri bir emir verince, öteki ona uymaya mecbur olur veya karşı gelirdi. İkinci ilâhın birinciye uyması demek, O'nun eksik ve kudretten noksan olması demektir; birinciye muhalefet

---

871 Gazzalî, el-İktisad, s. 75.
872 a.e., s. 76.

etmesi demek, birincinin yetersiz, kudretsiz olacağı anlamını taşır. Bu durumda ise her ikisi birden ilâh olamaz[873].

Gazzalî, aynı meseleyi bir de cevherlerin benzerlikleri açısından ele alır ve şunları söyler: Eer bunlardan birisi yeri, diğeri göğü yaratmış olsa, göğü yaratanın yeri yaratmaya gücü yetmiyorsa, bunun ilâh olması imkânsızdır. Çünkü bütün cevherler biribirlerine benzedikleri gibi, kapladıkları ve tahsis olundukları yerler bakımından da birbirlerine benzerler. Buna göre belirli bir şeye gücü yetenin, benzerini yaratmaya da gücü yetmesi gerekir. Gazzalî buradan da bir şeye gücü yetmeyenin ilâh olamıyacağını söyleyerek sonuca ulaşır.

O, bu mesele üzerinde bir de cevher-araz münasebeti açısından muhakeme yürütür. Ve bu iki ilâhdan birinin cevherleri diğerinin arazları yaratmaya kâdir olduklarını düşündüğümüz zaman, bunlar biribirinden tamamen ayrı iki ilâh olduğu için birisine vâcib olan kudretin diğerine vâcib olmadığını, bunun ise muhal olduğunu; zira arazın cevherden cevherin de arazdan ayrılmasının imkânsız bulunduğunu, bu bakımdan her birinin fiilinin diğerinin fiiline tevakkuf edeceğini, arazı yaratan ilâhın bir araz yaratmak istediğinde, cevheri yaratanın cevher yaratarak arazı yaratanın işini bozacağını, bu durumda ise arazın yaratıcısının âciz ve şaşırmış hale düşeceğini söyleyerek âcizin de kâdir olmasının mümkün olmadığını[874], aynı şeyin ötekisi için de vârid olduğunu, bunun da sonradan bir zıdlaşma ve geçimsizliğin ortaya çıkacağını öne sürer ve böylece âyetin hükmünün aklî yönden doğruluğunu ortaya koyar.

Gazzalî, bilinmesini istediği bu on iddia ile metafizik'i teolojiye kaydırır ve onun prensiplerini de bu şekilde ortaya koyar. Dolayısiyle kendisinden önceki filozoflardan ayrıldığı noktaları da belirlemiş olur.

***

Allahın, Sıfatları :

Gazzalî, Allah'ın varlığını ve zatını etraflıca inceleyip bunlarla ilgili meseleleri ele aldıktan ve teolojinin prensiplerini koyduktan sonra, Allah'ın sıfatlarını ele alır. Bunları da iki yönden inceler:

---

873 Cazzeli, el-Kıstas el-Mustakim, s. 50 vd.
874 Gazzalî, el-İktisad, s. 77.

I — İlâhi sıfatların her biriyle ayrı ayrı ilgili mes'eleler açısından,

II — Bütün sıfatların müşterek olduğu hususlar ve onların hükümleri açısından.

I — Önce sıfatlar üzerindeki açıklamalarını görelim. Gazzalî, burada önceliği kudret sıfatına vermekte ise de dikkatli her araştırıcının gözünden kaçmayan husus, onun Allah'ın irade sıfatına diğerlerinden çok önem verdiğidir[875].

a) **Kudret Sıfatı:** Gazzalî, gerçek olarak âlemi yaratanın kâdir (çok güçlü) olduğunu iddia ederek[876] âlemin zihinleri hayrette bırakacak derecede mükemmel ve üstün bir nizama sahip bir yaratık olduğu hususunun muhakkak üstün bir kudrete delâlet ettiğini, bunun his ve müşahede ile kâdir bir failin eseri olduğu gerçeğini aklın delilsiz olarak idrak ettiğini iddia eder ve Allah'ın kâdir olmasından neyi kastettiğini açıklar: Allah'dan sâdır olan her fiil, Allah'ın zatı veya zatının üstünde, zatının dışında kalan bir mânâ için sâdır olmuştur. Böyle bir fiil sırf zatı için sâdır olsaydı, bu fiilin zat ile birlikte kadîm olması gerekirdi. İşte biz mevcut olan fiile başlanmasını sağlayan bu zâid (ilâve) sıfata Kudret diyoruz[877].

Gazzalî bundan sonra "Kudret" sıfatının hükümleri üzerinde durur. O, bu hususta önce kudret'in bütün varlıklara (makdurlara) taalluk ettiğini ileri sürer, mümkünlerin bütün olarak sonsuz olduklarını iddia eder. Bundan da hâdis varlıkların, peş peşe, birbirlerini takip edip gitmesini daha sonra başka bir hâdis varlığın yaratılması aklen imkânsız olacak şekilde, belirli bir noktada sona ermesinden dolayı imkânın da ebedî olarak devam etmesini, kudretin ise bütün bunları kapsamı içine almasını kastettiğini ve bunun kudret'in taalluk sahasının genelliğini ifade ettiğini belirtir. Buradan her mümkün'ün kudret ile meydana gelmiş olduğu ve kudret ile vuku bulduğunun zorunlu olarak, ortaya çıktığı[878] neticesine ulaşır.

Gazzalî, Allah'ın Kudretinin bütün varlıklara taalluk ettiğini savunurken bu kudretin bütün hareket ve renklere aynı şekilde

---

875 Osman E. Chahine, L'Originalité Créatrice s. 154, Paris 1972; Muhabat Türker, Üç Tehafüt Bakımından, s. 237-238, Ankara, 1956.

876 el-İktisad, s. 80 vd.; İhya, I, s. 148; el-Erbain, s. 15; el-Maksad, s. 97.

877 Gazzalî, el-İktisad, s. 81.

ve oranda nisbeti olduğunu, devamlı olarak bir hareketten sonra bir diğerinin, bir renkten, bir cevherden sonra diğerlerinin yaratıldığı düşüncesiyle devamlı bir yaratılışı kabul etmektedir. Ayrıca o, imkânın bir adede inhisar etmemesi sebebiyle, bir hareketin, kudretin taalluku imkânından dışarıda kaldığını ileri sürmenin imkânsızlığını müdafaa etmektedir[879].

Gazzalî, malumun hilâfının makdur olduğu hususunda bir misâl vererek "Eğer Allah'ın ilminde cumartesi günü sabah erkenden Zeyd'i öldürmek geçmişse aynı dakikada Zeyd için yeni bir hayatın yaratılmasının mümkün olup olmadığını" sorar ve buna sadece yaratmanın zatı nazara alındığı zaman mümkün, zattan başkası kast edildiği zaman imkânsız olduğunu söyleyerek cevap verir; bunun da ancak, yaratmanın yanı sıra Allah'ın ilminin öldürmeye taalluk etmesinin, göz önüne alınmakla olacağını ilâve eder.

Gazzalî bu arada Allah'ın kudretinin, gerçek kudret olması sebebiyle, hayatı yaratmaya taalluk etmekten uzak olmadığı gibi, bu taallukun, kudretin bünyesinde bulunan bir kusur, zayıflık veya zatında mevcut başka bir sebebden dolayı geri kaldığını düşünmenin mümkün olamıyacağı, bu iki hususun inkâr edilemiyeceği[880], mümkünlere taalluk etmesi yönünden kudret'in genellik ifade ettiği için, hayvan ve diğer canlı yaratıkların kudretleri de Allah'ın kudreti dahilinde olduğu[881] tarzında düşüncelere yer verir. Daha sonra O, ihtiyarî hareket meselesini ele alır: Gazzalî, ihtiyarî hareketi, mecburiyetten ayrı ve farklı olarak düşünür. Her hâdisi mümkün ve kulun fiili de hâdis olduğu için onu da mümkün olarak görür; mümkün olan bu fiile kudret taalluk etmediği zaman onun muhal olacağını söyler ve ihtiyarî hareketi hâdis ve mümkün bir hareket olması itibariyle cebrî harekete benzetir; bu harekete kudretin taalluk etmemesini imkânsız olarak niteler ve bunu da kudret "irade tahakkuk ettiği ve mahalli kabul ettiği zaman, kendisiyle makdurun hasıl olmasıdır"[882] şeklinde yaptığı kudret tarifinden çıkar.

---

878 a.e., s. 82.
879 a.e., s. 83.
880 a.e., s. 85-86.
881 a.e., s. 89.
882 el-İktisad, s. 90-91.

Gazzalî bu ihtiyarî hareketle ilgili olarak, kulun elinde Allah'ın yoktan hareketi yaratmasının akla aykırı olmadığını, kulun hareketlerinin esas yaratıcısının Allah olduğunu, Allah'ın "kudret" ve "makdur"u bir arada yoktan yaratmaya muktedir olduğunu[883], Allah'ın kudretinin bütün varlıklara taallukunun genelliği söylenirken; meselâ elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketine sebep olmadığını, zira elin hareketinin de kendisinden ileri gelmediğini söylemektedir. Gazzalî bu son düşüncesiyle sebepler zinciri yoluyla meydana gelişi reddetmektedir[884].

Gazzalî bunu reddederken de bir şeyin meydana gelişinde sebep olarak hâdis olan bir şeyin ileri sürülmesine, makdurun hâdis bir kudret (sebep) ile meydana gelemiyeceği esasına dayanır. O kudretin ilâhî kudretin kapsamından çıkmasının da ilâhî kudretin genel taallukunu ibtal ettiğini, bunun da muhal olup ayrıca aczi gerektirdiğini[885], yaratıkların bir kısmının diğer bir kısmı vasıtasiyle meydana gelmeyip, bilakis hepsinin Allah'ın mutlak kudreti ile vuku bulmakta[886] olduğunu tekrar ederek bu bahsi bitirir.

b) **İlim Sıfatı:** Orta Çağın küllileri bilip bilmeme kavgasına yol açan "Allah'ın İlmi" meselesine Gazzalî büyük önem verir; irade ve kudret sıfatlarının işleyişini bu sıfata bağlar. O, yüce Allah'ın var veya yok, bütün malumatı bildiğini iddia eder. Ve isbat için "Kadim"in O'nun zatı ve sıfatı olduğunu, başkasını bilen bir kimsenin kendi zat ve sıfatlarını daha iyi bileceğini, çünkü başkasını (gayr) bilmenin önce kendi zatını bilmekle mümkün olacağını[887], başkası (gayr) sözünden O'nun üstün sanatı, düzenli ve muhkem fiilinin anlaşılması gerektiğini, bu fiilin Yaratıcı'nın kudretine olduğu gibi ilmine de delalet ettiğini ileri sürer ve şöyle bir benzetme yapar: Meselâ bir kâtibin üstün sanat kabiliyeti ile meydana getirdiği düzenli bir takım hatları gören bir kimsenin, daha sonra o kâtibin sanatı hakkında şüpheye düşmesi gayet yersiz olur. Bu da gösterir ki Allah zâtını ve zatı dışındaki varlıkları hakkıyla bilir[888].

---

883 a.e., s. 92.
884 a.e., s. 96-97.
885 a.e., s. 98.
886 a.e., s. 99.
887 Gazzalî, Tehafüt, s. 184.
888 a.e., s. 100.

Gazzalî bu hususta mümkün varlıkların sonsuz olmaları sebebiyle Allah'ın bilgisinin de bir sonu olmayacağını söyler. Daha sonra, filozofların **"Âlem kadîm** olmakla birlikte âlemin failinin mefulünü tanıdığı" yolundaki iddialarına, filozofların âlemin iradî olarak değil zaruretle meydana geldiğini kabul etmelerinden dolayı failin mef'ülünü, fiil iradesiz olduğundan güneşin kendinden çıkan ışığı bilmemesi gibi bilemiyeceğini, bilse bile Allah'ın ancak "İlk Malûl"u bileceğini; filozofların "Allah'ın zatı tamamen yetkin olduğu için cüzileri bilmeye ihtiyacı yoktur" demelerinin Allah'ı ölüden farksız[889] kabul etmeleri mânâsına geldiğini ifade eder ve iş yapmayan şeyin ölüden farksız olduğunu, gayrını bilmeyenin de aynı şekilde olacağını, irade kudret, ihtiyar ve sıfatlarından hâlî kalan Allah'ın zatını bilmesine de hacet kalmadığını[890] ileri sürerek cevap verir.

Gazzalî aynı konuda filozofların "zamanın hal, geçmiş ve geleceğe bölünmesiyle Allah'ın cüzüleri bilemiyeceği" iddiaların ele alır. Buna karşı Allah'ın genel olarak tutulmayı değil, güneşin tutulmasını bilmesi gibi, küllî olarak insanı değil fert olarak insanı; meselâ Zeydi, onun müslümanlığını, küfrünü itaat ve isyanını bildiğini ileri sürer ve bu iddianın Allahı hangi kulunun günahkâr, hangisinin nebî olduğunu bilmemek gibi bir durumda bıraktığını; bunun da ceza ve mükâfatı ortadan kaldırdığını, bu yüzden onu çok tehlikeli ve dini (şeriat) kökünden söken bir iddia olarak gördüğünü söyler[891].

Gazzalî son olarak filozofların "Allah cüz'ileri bilirse değişmetegayyür gerekir. Halbuki Allah'da değişme yoktur" iddialarını cevaplandırır. O cevaplarında özetle, güneş tutulmasındaki değişmenin izafî hallere raci olduğunu, bunun ilmin ve âlemin zatında değişmeyi gerektirmediğini, bir şahsın mekânının değişmesiyle o şahsa ait bilginin değişmeyeceğini[892], bunca çeşit nevi, cins ve küllî kuvvetlerin çeşit çeşit ilimlerin tek bir ilim altında toplanmalarının imkânsız olduğunu[893], filozofların iddiasına bakılırsa bu kadar farklı ve çeşitli olan küllîleri bile tek bir ilimle Allah'ın bilmemesi gerektiğini; zira çeşitli şeyleri bilmenin farklılığı ica-

---

869 a.e., s. 187, 188.
890 a.e., s. 189, 190.
891 a.e., s. 195, 196.
892 a.e., s. 199.
893 a.e., s. 200.

bettirdiğini, filozofların eşyanın Allah'dan lüzum ve zaruretle sudûr edip, O'nda bir şey yapmağa güç bırakmadıklarını; böylece Allah'ın zorladıklarını[894], Allah'ın kelâmının bütün eşyanın masdarı (kaynağı) olmasıyla değil, bütün eşyayı bilmesiyle olduğunu söyler.

Gazalî bu düşünceleriyle bir sonuca ulaşırken, Allah'ın ilminin özelliklerini de belirtmiş olur: O, bütün yerde, gökte, olan her şeyi bilir ve ilmi her şeyi kuşatır; hatta zerrenin havadaki hareketini, karanlık gecede kara taş üzerinde kara karıncanın yürüyüşünü, akla ve kalbe doğan şeyleri bilir. Bu biliş zatında değişme ve intikal hasıl ederek yenilenen bir ilimle değildir. O ezelî ve ebedî bir ilimle bilir[895]. Gazzalî, Allah'ın ilminin özelliklerini sayarken bu ilmin eşyadan alınmadığını, onun eşyadan önce mevcut olduğunu hasseten belirtir ve bunu anlatmak için şu misâli verir: Kulun eşya hakkındaki bilgisi eşyadan alınmıştır. Bu, satranç oyununu ilk defa bulan kimse ile onu sonradan öğrenmek isteyen kimsenin durumuna benzer. Buradan santrançı bulan, onun sahibidir. Satrancın varlığı ise, onu öğrenen kimsenin ilminin sebebidir. Böylece satrancı bulanın ilmi, öğrenenin ilminden öncedir, öteki de sonradır. Allah'ın eşyaya dair bilgisi de bunun gibi öncedir[896].

Görülüyor ki, Gazzalî Allah'ın ilminin eşyaya sebkat ettiğini, O'nun cüzileri bilmekle eşyanın sıfatlarını, yani cevher ve arazları bütün incelikleriyle bildiğini, Allah'ın ilminin sadece küllîye değil ferde de taalluk ettiğini, bu bilginin ezelî ve değişmez olduğunu söylerken insanın bilgisinin eşyadan geldiğini söylemekle duyulardan ve tecrübeden edinilen bilgiyi kabul etmiş olmaktadır.

c) **Hayat Sıfatı:** Gazzalî, yüce Allah'ın hay, diri olduğunu iddia ederken bu iddiayı O'nun ilim ve kudretinin sabit oluşunun zorunlu bir neticesi olarak görür, ve diri olmaksızın O'nun kâdir, fail ve müdebbir olamıyacağını, bu bakımdan âlim ve kâdir olanın diri olması zaruretine işaret eder, ve Allah'ın diri olmasından ne anladığını şu şekilde açıklar: Onun diri olmasından maksadımız, ancak kendi nefsini idrak etmesi, zatını ve zatının dışında-

---

894 a.e., s. 203.
895 Gazzalî, el-Erbain, s. 16; İhya, I, s. 148, 150.
896 Gazzalî, el-Maksad, s. 59.

kileri bilmesidir. Çünkü bütün malumatı bilenin ve makduratı yaratmaya gücü yetenin diri olmadığı ileri sürülemez[897]. Bu sıfatla o Allah'a tam bir şuur atfetmektedir.

d) **İrade Sıfatı:** Daha önce işaret ettiğimiz gibi Gazzalî, en çok bu sıfata önem veriyor. Ve buna dair açıklamalarını yaparken o, Allah'ın kendi fiillerinin mürîdi (irade edici) olduğunu, iradesinden sâdır olacak her fiilin yine iradesinden başka bir dayanağı ve kaynağı olmadığını, O'nun her şeyin kendisi ile başladığı ve sona erdiği bir varlık olduğunu, istediği her şeyi hakkıyla yaptığını[898], O'nun kâinatın irade edicisi, hadiselere tedbir ve idarecisi olduğunu söyler; mülkünde ve hükmünde az ve çok, küçük ve büyük, hayır ve şer, fayda ve zarar her şeyin O'nun kazası, kaderi, hükm'ü ve iradesiyle meydana geldiğini; kulun, O'nun hüküm ve kazasından ancak rahmetine sığınabileceğini, iradesi dışında hiç bir hareket ve sükunun olamıyacağını, iradesinin bütün sıfatlarıyla bizzat kaim olduğunu[899], Allah'tan sâdır olan her fiilin caiz varlıklara taalluk etmesi için ilim ve kudret'in yetmediğini belirtir; buna ancak i r a d e'nin k â f i s e b e p teşkil edebileceğini iddia eder ve iradeyi gerçek sebep olarak kabul eder. Gazzalî, ilim ve irade sıfatlarının münasebetini bu anlayış içinde açıklar. Ona göre âlemin belli bir zamanda meydana gelmesine irade taalluk edince, ilim sıfatı da o an için varoluşunun tayinine taalluk etmiş olur. Böyle bir tayinin gerçek sebebi de irade'dir, ilim ise buna tabi olmuştur. İlmin irade ve kudret sıfatlarına kâfi gelmediğini söyleyen Gazzalî, eğer kâfi gelseydi, kendi fiillerimizin varoluşunda da iradeye muhtaç olmamamız ve sadece ilimle yetinmemiz gerekirdi, diyerek[900] buna delil getirir.

Hâdis varlıkların meydana gelişinde, kendilerine kadîm olan iradenin taallukunu, irade vasıtasiyle bunların kendilerine benzeyen zıdlarından ayrılması şeklinde yorumlayan Gazzalî, i r a d e'yi, ancak belirli bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan bir sıfat olarak tarif etmekte[901], böyle bir sıfatın esasını ise "bir şeyi benzerinden seçme, temyiz" teşkil etmektedir.

---

897 Gazzalî, el-İktisad, s. 101.
898 Gazzalî, İhya, I, s. 147.
899 Gazzalî, el-Erbain, s. 16-17.
900 Gazzalî, el-İktisad, s. 102.
901 Gazzalî, el-İktisad, s. 107-108; Tehafüt, s. 58, Beyrut, 1962.

Gazzalî, irade sıfatıyla ilgili diğer bazı meselelere temas ederek, Allah'ın iradesinin zatı ile kaim olduğunu, aksi takdirde O'nun varlığı ile yokluğunun farksız olacağını[902], başka bir irade bulunmadan iradenin hâdis olamıyacağını[903], Allah'ın eşyanın varoluşunu ezelde, takdir ettiği bir zamanda varolmak üzere irade ettiğini, bunun da ilmi ve iradesine uygun olarak değişmeden meydana geldiğini, Allah'ın zaman ve fikir endişesi olmadan olayları tertip ve idare ettiğini, en ufak bir meşguliyet ve gaflete düşmediğini[904] ileri sürerek teoloji'nin ve felsefe'nin asırlar boyunca en çetin meselelerinden birini teşkil eden kaza-kader meselesine gelir.

Gazzalî, bu meselede kazayı inkâr eden Kaderiye'yi, kulum fiillerinden ihtiyari kaldıran Cebriye'yi, şerri sadece nefislerine izafe edip küllî ihtiyarı kendilerine ayıran Mutezile'yi tenkit ve reddeder; bunları bâtıl bulur, kendisi de "ne insandan ihtiyarı, ne de Allah'tan Kaza ve Kaderi kaldıran" orta bir yolu benimser. Bu yol Ehl-i Sünnet Yolu'dur. Gazzalî bu hususta kulun fiillerinin bir cihetten Allah'tan, bir cihetten de kuldan olduğunu söylüyor ki, bu kulun fiillerin icad ve icrasında İhtiyarı'nı kabul etmesi demektir. O, Allah'ın Kazasını, a) Taatların, b) Kötülüklerin c) Nimetlerin, d) Belâ ve Felâketlerin kazası olmak üzere dörde ayırır, ve hak yolun Allah'ın kudreti ile kulunkinin mecmuunda olduğunu, takdîrin Allah'dan, kesbin de kuldan geldiğini savunur[905].

Gazzalî, bu arada kaza ve kader terimlerinin tanımını yaparak Tabiat Kanunu anlayışı ile sebeblik meselesi hususundaki görünüşü tekid eder. Ona göre kaza, daimî küllî sebeblerin, küllî olarak konulmasıdır; kader ise, artıp eksilmeyen malum bir ölçüde, belli ve sayılı varlıklara hesaplı ve mukadder hareketlerle bu küllî sebeplerin tevcihidir[906]. Gazzalî, âlemde meydana gelen her türlü olay ve değişmelerin iyi, kötü, fayda, zarar vs. hepsi, yöneltilen sebepleri hazır olduğu zaman husule gelirler; bunların hepsinin, sebeplerini tedbir edip ortaya koyduğu için Allah'ın muradı (irade ettiği şey) hasıl olur, der[907].

---

902 Gazzalî, el-İktisad, s. 140.
903 a.e., s. 151.
904 Gazzalî, el-Erbain, s. 17.
905 a.e., s. 22.
906 Gazzalî, el-Erbain, s. 24, 27; el Maksad, s. 63, 66.
907 el-Erbain, s. 27.

Bu bahse Gazzalî şu düşünceleriyle son verir: Onun için iradesi kadîm değil de hâdis olsaydı O, olayların mahallî olurdu. Zatının dışında meydana gelseydi o zaman da mürid olmaz ve başkasına muhtaç olurdu. İradenin, iradesiz meydana gelmesi caiz olsaydı, âlemin de iradesiz olması caiz olurdu[908].

Gazzalî, irade sıfatına ait düşüncelerini böylece belirttikten ve onu varlığın gerçek ve yeter sebebi olarak vasfettikten sonra, Allah'ın işitme ve görme sıfatları üzerindeki düşüncelerini ortaya koyar. O, bu sıfatlar üzerinde de özet olarak şunları söyler:

e-f) **İşitme ve görme sıfatları:** Gazzalî Allah'ın semi(işitici) ve basîr (görücü) olduğunu iddia ederken[909], bu hususta aklî ve naklî bir takım delillere dayanır ve her zaman yaptığı gibi bir metod olarak aklı ön plânda tutar.

Gazzalî'nin dayandığı naklî delillerden birkaçı; "işitici ve görücü olan O'dur"[910] ve Hz. İbrahim'in "işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeye neden ibadet edersin?"[911], şeklindeki sözünü bildiren âyetlerdir.

Gazzalî, bu iki sıfat üzerinde aklî bir takım deliller ileri sürerken Yaratıcı'nın yaratılandan, görenin görmeyenden, işitenin işitmeyenden daha yetkin (kâmil) olduğu esasından hareket ediyor. O, bu esasa dayanarak, kemâl sıfatının yaratıklara isnad edilip de yaratıcıdan kaldırılmasının imkânsızlığı, ilmin bir kemâl sıfatı olması gibi işitme ve görmenin de ilmin ikinci sıfatı ve tamamlayıcısı oldukları[912], bu görüşün diğer duyularla idrakte noksanlık hasıl etmeyeceği, böyle şeylerin aslında Allah için muhal olduğu hususları üzerinde ısrarla durur[913].

Gazzalî, görme ve işitme sıfatları etrafında düşüncelerini ve iddialarını serdederken çeşitli itirazlara da cevap verir. Bu arada tatma ve koklama duyularının olmamasından, Allah'ın bir şeyi arzu etmeye ve arzuladığı şeye nail olunca da zevk ve lezzet duyması gerektiği yolundaki bir itiraza cevap olarak Allah'ın lezzet ve zevk duymaya ihtiyacı olmadığını[914] söyler. Buna yaratığın Ya-

---

908 Gazzalî, İhya, III, s. 150.
909 a: e., I, s. 148; el-Maksad, s. 61, 62; el-Erbain, s. 27.
910/911 Nisa, No. 57, 133, İsra, No. 1, Hacc. 61, 75; Meryem, 42.
912 el-İktisad, s. 111.
913 a.e., s. 112.
914 a.e., s. 113.

ratan'dan daha tam ve daha mükemmel olamıyacağı[915] esasını tekrarlıyarak, küçük-büyük, gizli-açık hiç bir şeyin O'nun görüş ve işitmesi dışında kalamıyacağını, O'nun bu görüşünü boyutların perdeleyemiyeceğini, karanlığın görüşüne mani olamıyacağını, tıpkı kalbe ve dimağa ihtiyacı olmadan bilmesi, aletsiz yaratması gibi[916] O'nun göze, göz bebeğine, bakışa, kulak ve zarlarına muhtaç olmaksızın görüp işittiğini söyler ve bu sıfatlar hakkındaki düşüncelerini, Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarına benzememesi gibi zatının da onların zatlarına benzemediğini tekrar ederek bitirir.

g) **Kelâm Sıfatı:** Gazzalî bu hususta da Allah'ın mütekellim (kelam sahibi, konuşan) olduğunu iddia ediyor. O'nun kelâm sıfatına sahip oluşunu inkâr eden kimsenin zorunlu olarak Peygamberini de inkâr etmiş olacağını, zira kelâmı yalanlayanın O'nun tebliği olan peygamberliği de yalanlamış olacağını iddia eder ve daha önceki usulle şunu ortaya koyar: Kelâm sıfatı her bakımdan ya kemâl sıfatı, ya bir noksanlık yahut da ne noksansız ne de kemâl sıfatıdır. Onun noksanlık veya ne noksanlık ne de kemâl sıfatı olduğunu ileri sürmek bâtıldır. O halde kelâm zarurî olarak kemâl sıfatıdır.

Gazzalî, kelâmın bir kemâl sıfatı olduğunu böylece isbat ettikten sonra insan kelâmının Allah'ın kelâmına benzetilip benzetilemiyeceği hususunu ele alır ve bu mesele üzerinde de şunları söyler: İnsanın kelâmı Allah'ın kelâmına benzetilemez. Zira Allah insan gibi harf ve seslerle konuşmaz. Onun konuşması ses ve harflerin bulunmadığı nefsin kelâmı tarzında olur. Bu tarz kelâm kâmil ve tam olup hudûsa da delâlet etmez. Gazzalî, burada Allah'ın kelâm sıfatının da kadîm, zatiyle kaim bulunduğunu, hâdis olan şeyin ise bu sıfata delâlet eden sesler olduğunu ileri sürerek[917] bu sıfat üzerindeki görüşlerine son verir.



Görülüyor ki, Gazzali, sıfatlar bahsinde Allah'ın sıfatlarını çeşitli yönlerden izah ve tefsir ederken ilmiyle âlim, kudretiyle kâ-

---

915 Gazzalî, İhya, I, s. 148.
916 Gazzalî, el-Erbain, s. 27; İhya, I, s. 149.
917 Gazzalî, İhya, I, s. 149-150.

dir, iradesiyle murîd, kelâmıyla mütekellim bir Allah anlayışını ortaya koyuyor ve aksinin ilimsiz âlîm, malsız zengin, malûmsuz ilim olacağını[918] iddia ediyor; yorumlarında kelâmî sahanın dışına taşarak felsefî izahlara girişiyor, aklî delillere büyük yer ve önem veriyor, böylece felsefeleşmiş rasyonel bir teolojinin temellerini kurmuş oluyor.

II — Sıfatların Hükümleri :

Gazzalî, burada sıfatların içine giren ve bunlardan ayrılan hükümlerden bahsederek dört ortak hüküm zikr eder. Bu dört hükümde Gazzalî şunlardan bahs eder:

1 — Adı geçen bu yedi sıfat, zatın kendisi olmayıp, dışında olan sıfatlardır. Âlemin yaratıcısı olan Allah, ilim ile âlim hayat ile hay, kudret ile kadîr olup diğer sıfatları da böyledir[919]. Gazzalî burada bu sözleriyle Allah'ın sıfatlarının Allah'tan başka bir şey olmayı ifade etmediğine, çünkü yüce Allah deyince sadece zatının değil, aynı zamanda zatıyla birlikte sıfatlarının da kasd edilmiş olacağına, Allah'ın isminin ilâhî sıfatlardan hâlî olduğu takdir olunan bir zata ıtlakının doğru olmayacağına dikkati çeker. Zeyd'in elinin Zeyd'in kendisi olmadığı gibi Zeyd'den başkasının da olamıyacağını iddia ile her cüz'ün küll'den başka bir şey olmadığı gibi Küll'ün kendisinin de olamıyacağı hükmüne ulaşır[920].

2 — Gazzalî, bu hükümde Allah'ın bütün sıfatlarının -ister bir mahalde olsun, ister olmasın, Allah'ın zatı olmaksızın var olamıyacağını- zatı ile kaim olduğunu iddia eder. Ona göre kendisiyle kaim olmayan bir irade ile zatın mürid ilmasına imkân olmadığından, o irade'nin, zat ile kaim olmayınca, varlığı ile yokluğu müsavidir[921].

3 — Gazzalî sıfatlara ait bu üçüncü hükümde sıfatların Kadîm olduğunu, bunlar hâdis oldukları takdirde, kadîm olan Allah'ın da hâdis olan varlıkların bir mahalli olması gerekeceğini, bunun da muhal olduğunu, yahut da Allah'ın kendisiyle kaim olmayan bir sıfatla vasıflandırılmış olacağını, bunun da yine muhal olduğunu iddia eder ve Allah'ın varlıkların mahalli olamıyacağını bir kaç yönden isbata çalışır.

---

918 a.e., I, s. 150.
919 Gazzalî, el-İktisad, s. 129.
920 a.e., s. 138.
921 a.e., s. 140.

4 — Gazzalî bu hükümde ise Allah'ın bu yedi sıfatından türeyen isimlerinin O'nun hakkında ezelî ve ebedî isimler olduğunu ileri sürer ve bu isimleri ontolojik bir anlayışla dört kısımda tasnif eder:

a) Sadece Allah'ın zatına delâlet eden isımlerdir ki bunlar ezelî ve edebîdir.

b) Kadîm sıfatında olduğu gibi, Selbin ziyadesiyle, zata delâlet eden isimlerdir. Gazali'ye göre kadîm, bakî sıfatında olduğu gibi, üzerine yokluk geçmeyen bir varlığa delâlet eder; çünkü bekâ, varlığa ve daha sonra da kendisinden yokluk (adem) un selbine birlik ve varlığa ve kendisinden ortaklığın kaldırılmasına delâlet eder ve bunlar da ezelîdirler[922].

c) Varlığa ve bunun dışında kalan mânâ sıfatlarından birine delâlet eden isimler. Bunlar Hayy, Kadîr, Alîm, Mürîd, Semi, Basir, Mütekellim gibi sıfatlar ve bunlara râci olan Âmir (emir edici), Nâhî (yasaklayan), Habîr (haberdar olan) ve benzeri sıfatlardır. Bunlar da ezelî ve ebedîdir.

d) Râzık, Hâlık gibi isimler Allah'ın fiillerinden birisine izafe edilerek varlığa delâlet eden isimler olmuşlardır.

Görülüyor ki, Gazzalî, Allah'ın isimlerini sıfatlarından çıkartmakta ve bunlardan ilk iki grubu Allah'ın zatına, son iki grubu da varlığına delâlet etmektedir.

Allah'ın Fiilleri:

Gazzalî, Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve bunlarla ilgili meseleleri ele aldıktan sonra bu sıfatlarla sâdır olan fiilleri de ele alır. O, bu hususta iradeye sahip olan Allah'ın fiillerinin caiz olduğunu, bu fiillerden hiç birinin vâcib olmadığını[923], âlemdeki hâdis olarak ins, cin, melek, şeytan, gök, yer, hayvan, nebat, cevher ne varsa hepsinin O'nun fiili, yaratması, icadı ve iradesinin mahsûlü olduğunu ileri sürerken "Hakikî fiilin irade ile yapılan fiil" olduğu[924] prensibine dayanır. O, yaratılış sebebini de Allah'ın kudretini göstermek, iradesinin neticelerini gerçekleştirmek şeklinde ortaya koyuyor[925].

---

922 el-İktisad, s. 157-158.
923 a.e., s. 160.
924 Gazzalî, Tehafüt, s. 92, Beyrut, 1962.
925 Gazzalî, el-Erbain, s. 29.

Gazzalî, burada da yedi ayrı husus ileri sürmektedir. Bunlar Allah'ın iradesinde ne derece hür ve fiillerinde ne denli serbest olduğunu gösteren prensiplerdir:

1) Bu husus Allah'ın her şeyi yaratmamasının caiz olduğu, yarattığı zaman da bunun Allah için vâcib (zarurî) olmadığı, varlıkları yaratınca diler ise onları mükellef kılacağı, mükellef kılınca da bunun Allah'a bir zaruret yüklemeyeceği noktalarını içine alıp Allah'ın iradesine sınır ve tahdid olmadığını belirtmektedir.

2) Bu husus Allah'ın kullarına güçleri içinde ve dışında kalan şeylerle mükellef kılmasının caiz olduğuna dairdir. Gazzalî burada (Bakara Sûresi No: 286) âyetine atfen müminlerin kendi takatları dışında kalan şeyleri istememesine dayanmakta, onları mükellef kılmak caiz olmayınca, bu isteğin muhal olması gereğine işaret etmektedir[926].

3) Gazzalî bu üçüncü hususta Allah'ın mülkünde her türlü tasarruf hakkı olduğunu belirtmek için, O'nun hayvanlara da isterse azap verebileceğini, bunun bir zulüm değil tasarruf olduğunu iddia eder ve bunun sebebini "zulüm başkasının mülkünde tasarruf etmektir" diye tarif ettiği zulüm anlayışıyla açıklar; sonra "Allah'ın mülkünde kendinden başka tasarruf sahibi olmadığından bunun zulüm olamıyacağı" neticesine varır[927].

4) Gazzalî burada Allah'ın dilediği şekilde hükmetmekte serbest olduğunu bir başka nokta ile izah etmektedir. Ona göre Allah, kullarına en iyiyi yapmak zorunda değildir[928]. Aksine O, istediği gibi hareket etmekte ve dilediği gibi hükmetmekte serbesttir. Bu ise Allah için kabîh (çirkin) bir fiil değildir. Gazzalî, "Kabîh maksada uygun olmayan şeydir" diye kabîh'i tarif ederek bunu da şahısların menfaatlerine göre değişir olmasıyla açıklamakta ve Allah'ın her türlü menfaatten uzak olduğunu söyleyerek bu tarz fiillerinin kabîh olmadığını isbat etmektedir.

5) Gazzalî, beşinci husus olarak Allah'ın kendisine itaat eden kullarına sevap verip mükâfatlandırmak mecburiyetinde olmadığını ileri sürer, bunu da kullara teklifin Allah'ın bir tasarrufundan ibaret oluşuyla izah eder[929]. Gazzalî bu hususta Allah'a mutlak hür-

---

926 Gazzalî, el-İktisad, s. 178 vd.; İhya, I, s. 152.
927 Gazzalî, İhya, I, s. 152; el-İktisad, s. 182 vd.
928 Gazzalî, el-İktisad, s. 184, 185; İhya, I, s. 153.
929 Gazzalî, el-İktisad, s. 184 vd.

riyet tanırken "Hiç bir kul kendi amelleriyle Cennet'e giremiyecektir, yani ameller yetişmeyip ilâhî lütuf ile gireceklerdir"[930] mealindeki Hadîse dayanmaktadır.

6) Gazzalî tesbit ettiği altıncı hususta, Allah'ı bilmenin ve nimetlerine şükretmenin kullara zarurî oluşunu, dinin vücuduna bağlamakt ve bu hususun akılla bilinemiyeceğini, aklın araştırma ve bilgi edinmeyi ancak bunlardan doğacak faydalar için zarurî kıldığını savunur.

7) Gazzalî, Allah'ın fiilleri bahsinde son olarak peygamberlerin gönderilmesinin caiz olup muhal veya vacib olmadığı iddiasında bulunur ve halkın, insanların peygamberlere olan ihtiyacını doktorlara olan ihtiyacına benzetir. Ona göre tabibin doğruluğu tecrübe ile peygamberlerin gerçekliği ise mucize ile bulunabilir[931].

Gazzalî, peygamberlerin gönderilmesinin caiz olmasını isbat için Allah'ın nefsî kelâm ile konuştuğunu, O'nun zatında faydalı ve zararlı olarak nitelenen her haberin bulunduğunu, Peygamberliğin bu haberi tebliğ etmek olduğunu, bunların hepsinin nefsî kelâma ait şeyler olduğu için muhal olmadığını tebarüz ettirir[932] ve pragmatik bir fayda anlayışı ile düşüncelerinin savunmasını yapar.

***

Gazzalî'nin Allah anlayışını ortaya koyan iddia ve isbatlarından şunlar anlaşılmaktadır: Gazzalî'nin anlayışında Allah vardır, varlıkların İlkidir, varlığı duyu ile değil delille idrak olunur; yani O, algılanmaz ama kavranır. Allah, varlığı yokluğa tercih edici bir sebeptir, kudret, ilim ve irade sahibidir. Bu sıfatlarıyla varlıkları yoktan varedicidir. Sadece yaratıcı değil, âlemin tertipleyicisi ve idare edicisidir de. Varlığının öncesi ve sonrası olmadığından zamanî değil; fakat zaman'ı da yaratmıştır. Hareket ve sükûn O'nun emriyle yaşar, izniyle sona erer. O, ne yer kaplayan bir cevher, ne de araz'dır; cisim ve cismanî bir varlık da değildir. Bunun için O, bir yöne de sahip değil, fakat hâkimiyet yönünden her şeyin üstündedir. Gayri mürekkeptir. Âhiret'te gözle görülecektir.

---

930 Buharî
931 İhya, I, s. 154; el-İktisad, s. 195 vd.
932 el-İktisad, s. 196.

Bir'dir, dengi ve benzeri yoktur. Gazzalî bu On Prensibi ile metafizik'inin esasını koymakla birlikte, bunları izahta teolojiye kayıp metafiziki teoloji haline getirmektedir.

Âlemi yaratmada ve idarede Allah mutlak kudret, irade ve ilim sahibidir. Her şeyi şuurla yapar, tasarrufunda serbestir. Her şeyi görüp işittiği için âlemde tesadüfe yer vermez. Koyduğu küllî sebepler, bir taraftan tabiat kanunlarını teşkil ederken, bir taraftan da küllî sebeplerden birini veya bir kaçını bir anda icradan alıkoyabilir. Gazzalî, bu anlayışıyla kaza-kadar meselesini bile sebeplik meselesi açısından ele almakta, ara sebep ve vasıtayı bazan aradan kaldırmaktadır.

Allah'ın kelâm sıfatı olduğu için, O, peygamber gönderir, insanlara yol gösterir, onlara verdiği akıl, irade ve bildirdiği haberlerle onları sorumlu tutar. Çünkü O, fertleri ve cüz'îleri ayrı ayrı bilir. Gazzalî vahy'i tanımakla insana başka bir bilgi sahası ve yolu açmaktadır. Çünkü Gazzalî'ye göre Allah'ın bilgisi eşyadan önce, mutlak, sonsuz ve kesindir. Gazzali, iradey'i kâfi sebep prensibi olarak kabul etmekle varoluşun ve varlığın meydana gelişini ona bağlamakta, böylece Allah gerçek fail olmakta ve ataletten uzak kalmaktadır. Hareketi varlıklar için Yaratan Allah'ın hareket ve sükûndan berî ve deneme dışı (Muteal-Trancendant)[933] olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzalî Allah'ın isimlerini sıfatlarından çıkarıp onları O n t i k o l a r a k t a s n i f etmekle esas ve yegâne varlık olarak O'nu kabul etmektedir. O, böylece varlıkların birliğini temin eden prensibe ulaşmış, monoteist bir anlayışı elde etmiş görmektedir.

15 — Varlık Nazariyesi :

Gazzalî metafiziğinin merkez noktasını İlk Varlık veya varlık olarak varlık teşkil etmektedir. O, gerçek ve asıl varlık olarak Allah'ı kabul eder. Gerçek varlık, hiçbir varlığa dayanmaz. Hiç bir şey O'nun sebebi değildir, O'nun sebebi kendindendir. Bu bakımdan Gazzalî, asıl varlık'ın ezelî ve kadîm olduğunu iddia eder. Allah gerçek ve hakikî varlık olduğu[934] için varlığı z a r u r i ve d e n e m e - d ı ş ı (Muteal) d ı r.

---

[933] Gazzalî, el-Maksad, s. 75, 76, 77.
[934] Gazzalî, Mişkat, s. 39.

Gazzalî, her ne kadar Allah"a "Varlık" demekte ise de, kendisi bu kelimenin "Hâlik - Yaratan"a şamil olmadığını söylemektedir[935]. Ona göre Allah mevcutların en zâhirî, ve en Yücesi'dir. Bu bakımdan bilinmesi de en evvel ve akıla en kolay olanıdır[936]. Onun varlığı kendi zatındandır. Bu varlık ezelî olduğundan, diğer bütün varlıklar hâdis'tirler. O'nun Yaratması, Kudreti ve İradesi ile meydana gelmişlerdir. Varlıkları kendilerinden olmayan bu şeylerin hiç birisi kendi kendilerine kaim değillerdir. Varlıklarının garantisini asıl ve mutlak varlıktan alırlar. Gazzalî İlk Varlıktan başka her varlığın, hakikatta gerçek varlık olmadığını, bunların zatları itibariyle sırf yokluk olduklarını ileri sürerken, varlıklarını Yaratıcı olan ilk varlığa nisbetle kazandıklarını, kendilerine O'ndan hayat gelmesi bakımından, zatlarıyla değil, yaratana tâbi olarak varolduklarını, varoluşlarının kendi zatlarından değil[937] tâbi oldukları zatdan geldiğini savunur.

Bu fikirlerinden anlaşılıyor ki, Gazzalî esas olarak iki türlü varlık kabul etmektedir: 1) Varlığı kendinden olan zarurî varlık, 2) Varlığın ilk ve asıl varlıktan alan mümkün ve hâdis varlık.

Gazzalî'nin bu husustaki düşüncelerine geçmeden önce "Varlık nedir?" sualine verdiği cevabı görelim, Gazzalî bu suale "o bir cins değildir"[938] şeklinde menfi bir hükümle cevap verdikten sonra, varlığın aslından ve varlığından şüphe edilemiyeceğini[939] söyleyerek "O, kudretten hasıl olabilen sabit bir şeydir"[940] şeklinde bir tarifle başka bir cevap verir. Buradaki "sabit" kelimesinin, "değişmez" mânâsında değil, görülebilen, müşahede edilebilen, anlamında kullanıldığını gözden uzak tutmamak gerekir.

Âlem bahsinde gördüğümüz gibi, Gazzalî'nin âlemi, Yaratıcı'nın "Muhkem ve sabit bir fiil" olarak vasıflandırdığını ve böylece âlemin ve varlığın realitesini kabul ettiğini biliyoruz. Bu hususu yukarıda geçen düşünceleri de teyid eder. Gerçek varlıktan hareket ederek varoluşun ve varlıkların realitesini tesbit eden Gazzalî,

---

935 Gazzalî, İhya, IV, s. 407.
936 a.e., IV, s. 399.
937 Gazzalî, Mişkat, s. 40.
938 Gazzalî, Miyar, s. 108.
939 Gazzalî, el-İktisad, s. 23.
940 a.e., s. 36.

âlemin ve bütün varlıkların hâdis olduklarını ifade etmekle, onların aynı zamanda ezelî olmadıklarını ve ebedî olamıyacaklarını da ifade etmiş olmaktadır. Zira hâdis olan her şey, onun anlayışına göre mutlaka sonludur.

Gazzalî var olan bütün hâdis varlıklarda bir öz (Hakikat) ve mahiyetin bulunduğunu kabul eder; fakat bu mahiyetin, hâdis olan eşyada bir sebep olduğunu kabul etmez[941]. Buna ruhun bedenin sebebi olmamasını misal gösterir. O, mahiyeti nesnenin varoluşunun sebebi olarak görmemekle birlikte, mahiyetsiz ve hakikatsız bir vücud (varlık)un makul değil, mânâsız olacağı kanaatındadır. Bu bakımdan Gazzalî, mahiyetsiz eşyanın idrak edilemiyeceğini, yokluk'un takdir edilen bir mevcuda nisbetle idrak edilmesi gibi, varlık (vücud)ın da ancak bir hakikata ve mahiyete nisbetle idrak edilebileceğini ileri sürer ve mahiyetsiz bir vücudun "varolmayan varlık" mânâsına geleceğini, bunun ise makul olmadığını[942] hasseten belirtir. Bu durumda Gazzalî mahiyeti varoluşun bir sebebi değil, lüzumlu bir şartı olarak görmekte ve varlık ile mahiyetini bir dualite içinde düşünmektedir.

Gazzalî eşyanın hakikatlarını inkâr etmemekle beraber, onların aslen Levh-i Mahfuz'da yazılı bulunduğuna inanır. O bunu, bir mühendisin, yapacağı evin plânını, önce bir kâğıt üzerine çizmesine benzetir. Mühendisin çizdiği plâna uygun olarak, plândaki evi varlık sahasına çıkarması gibi, âlemin yaratıcısı da âlemin bir nüshasını, baştan sonra, Levh-i Mahfuza yazar, sonra da o nüshaya uygun olarak, onları varlığa çıkarır. Böylelikle varolan eşyanın, Gazzalî, aslına uygun olduğunu söyler.

Gazzalî eşyanın ve âlemin varoluşunu ve hakikatını bu şekilde önceden taayyünlerle izah eder. Bu önceki taayyünlerin varlık sahasına nasıl çıktığını görmeden önce, Gazzalî'nin mümkün, vâcib ve mümteni'den ne anladığını tesbit edelim:

Gazzalî, mümkün'ü, "varlığı, gelecekte imkânsız olmayan, yani varlığı bilfiil değil, bilkuvve olan varlık"[943] olarak tarif ediyor ve buna dayanarak âlemin varlığının, varolmadan önce mümkün olduğunu, ezelî iradenin onun varlığına taalluk etmesinden itibaren kendisine vücûb (zaruret) gerektiğini, dolayısıyla varlığı-

---

941 Gazzalî, Tehafüt, s. 177, Mısır, 1955.
942 a.e., s. 178.
943 Gazzalî, Miyar, s. 344.

nın vâcib olduğunu[944], söyler. Çünkü der, Gazzalî, zatı itibariyle vücûb, ancak Allah içindir, yahut O'nun vücûbu zatındandır, başkası için değil. Bu sebeple, Gazzalî varlığı (vücudu) için vücûb'u hasıl olan her şeyin sebebinin, varlığı dolayısıyla, gerçekten vacip olduğuna kanidir. Fakat O'nun nazarında varlık mümkün oldukça, bir şeyin varlığı yokluğuna tercih olunmaz. Ama varlık ile yokluk müsavî olunca, varolacak şey, var olmaksızın adem (Yokluk) de kalır. Bu bakımdan Gazzali'ye göre, başkası için vâcib (zarurî) olan her şeyin, kendi zatı için, varlığı mümkündür[945]; yahut zatı itibariyle mümkün olan her şey başkası için vâcibtir. Bu durumda Gazzalî mümkünü mümteni ve vâcib olarak, bunları da zatı ve gayri itibariyle olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şu halde Gazzalî'nin dilinde vâcib, varlığı zarurî olan, mümteni ise yokluğu zarurî olan, mümkün de varlığında ve yokluğunda bir zaruret olmayan şey mânâsına gelmektedir.

Burada dikkati çeken husus, Gazzalî'nin âlemi zatı itibariyle mümkün, varlığı itibariyle zarurî (vacib) kabul ederek, varoluşda zât (öz) ın varoluştan önce geldiğini ileri sürmüş olmasıdır. Bir de sebebi var olan her şeyin gerçekten varlığı itibariyle -zatı itibariyle değil- vâcib kabul edilmesi hususu göze çarpıyor ki, bu da Gazzalî'nin sebepsiz bir şeyin meydana gelmiyeceğini kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

Gazzalî, sebep mevcut olunca, varoluş'un başlayacağını, küllî sebeplerin âleme sevki ile varlıkların meydana geleceğini söylemektedir. Bu küllî sebepler, âlemi idare eden küllî kanunlardır. Bunların da en başında hakikî ve gerçek sebep olarak Allah'ın hür ve yaratıcı i r a d e'si vardır. Gazzalî bütün mümkün varlıkların varoluş sebebi olarak bu yüksek iradeyi gösterir. "Âlem, niçin varoldu, varlıkların varoluş sebebi nedir?" gibi bir suale O, Muteal varlığın kendi kudretini göstermek, iradesini gerçekleştirmek için[946] âlemi yarattığını ileri sürerek cevap verir. Bunun için de varlığın sebebi olarak gösterdiği hür iradenin ve bunun taalluku ile kudretini kullandığını, böylece de âlemi ve eşyayı yaratma, icad, ihtira yoluyla meydana getirdiğini açıklar. Gazzalî'nin bu kelimelere verdiği mânâları daha önce görmüştük (Bk. Allah Anlayışı, 2. iddia).

---

[944] a.e., s. 345.
[945] a.e., s. 345.
[946] Gazzalî, el-Erbain, s. 28.

Âlemin ve varlıkların meydana gelişinde, Allah'ın ilminin, kudretinin ve fiilinin kâfi sebep olamıyacağını savunan Gazzalî, Allah'ın hür iradesini kâfi sebep olarak görür. Ona göre. Allah'ın hükmünün hakikat olması için, tamamen muayyen olan ve gerçekten tayin eden sebep olarak, eşyanın varoluşunda O'nun iradesi vardır[947]. Gazzalî, bir şeyin vuku bulmasını, bir şeyin mevcut olmasını, kâfi sebep dediği iradeye dayandırmakta, onu bir varlık prensibi, varlıkta mevcudiyet veya devamlılığın kaynağı olarak kabul etmektedir. Filozofumuz, bu prensibi ontolojik bir prensip olarak kabul ettiği için onu, İlliyet (sebeplilik) prensibi ile bir tutmaktadır. Gazzalî tabiat âlemindeki "İlletler" in insanın ruhî varlık sahasına tesir etmediklerini kabul ettiği için[948]; insanın manevî varlığındaki ve irade hayatındaki sebepleri ayırmış ve insanın hürriyetine açık kapı bırakmış, iradî faaliyetlerin hadiseleri tayin eden sebeplerinden başka sebepler olduğunu benimsemiş olmaktadır.

Gazzalî, bu yaratılışta ilk yaratılan varlığın faal akıl olduğunu, sonra nefsin, daha sonra da heyulâ'nın, ve dış âlemin (el-Zulm el-hârice) yaratıldığını[949] söyler; nesnelerin (eşyanın) ortaya çıkışını da onların zatlarına bağlar ve Allah'ın zıddı olmadığını ilâve eder[950].

Âlem ve eşya, zarurî bir varlığın m e c b u r i y e t duyması ile değil, fakat Allah'ın hür iradesi ile meydana geldiğine göre, Gazzalî, kendisinden önce bir çok filozoflarda görülen s u d û r fikrini reddetmiş oluyor, ve bunun yerini H. Ziya Ülken'in tabiriyle "Felsefî bir öncül"[951] olarak Y a r a t ı ş fikrini koymuş oluyor.

Gazzalî varolanın en genel prensiplerinden olan k â f i s e b e p prensibini ortaya koyduktan sonra, t a s n i f p r e n s i b i n i ele alır ve buna göre varlıkların bir sınıflandırmaya tabi tutar. O bu hususta önce âlemi Melekût, Ceberût ve Mülk (müşahede) âlemi olarak üçe ayırır. Bunlardan en üsttekinde ruhlar, melekler ve varlıkların hakikatı bulunur (Bk. Âlem Anlayışı.) Ceberût âlemî şeytanın bulunduğu âlemdir; bu âlem alt âlemden üst âleme

---

947 Gazzalî, el-İktisad, s. 101.
948 Gazzalî, İhya, IV, s. 315, 316.
949 Gazzalî, Mearic, s. 94, 152.
950 Gazzalî, İhya, IV, s. 400.
951 H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 336.

geçişi temin eder. Mülk âleminde ise zamanî varlıklar, yani dört basit unsur, madde ve cevherler bulunur. Bu duyulur varlıklar da kendi aralarında bir takım mertebelere ayrılırlar. Bu âlemdeki varlıkların en yüksek örneğini, organik ve canlı varlıkların en şereflisi olan insan cinsi teşkil eder. Âlem ve içindeki her türlü varlıklar, Gazzalî'ye göre, insan için yaratılmışlardır. Bunun için mes'ul ve muhatap olan ancak odur.

Gazzalî diğer âlemlerde olduğu gibi, müşahede âleminde de mutlak bir düzen ve intizamın hâkim olduğu kanaatındadır. Çünkü âlemde madde, ruh, cevher, zaman, mekân ve bütün varlıklar, ilk ve asıl Varlık'ın yaratmasıyla hasıl olduklarından hiç biri kendi başına buyruk olamaz. Ona göre madde gibi cevher de değişmeye tabidir, hareket ve sükûndan halî değildir; Allah cevher olmadığı gibi suret de değildir. Binaenaleyh unsurların düzeni belli esaslar dairesinde tam işler.

Gazzalî hâdis varlıklar arasındaki mevcut derecelenmeyi sebeple netice, illetle malûl, fail ile meful, kâmil ile noksan arasındaki a k l î derecelenmeye benzetir, ve bu derecelenme, önce varlıkların yerlerini tayin eder. O, kadîm ve ezelî olan Allah'ın hepsinden üstün olduğunu, bu yüceliğin derece olarak tasavvur olunamıyacağını söyler. Diğerlerinin her biri yüceliğini, Gazzalî"ye göre, kendisinden bir aşağıdakinden alır. En aşağıda olan da kendisinden bir yukarıda olana göre en aşağı dereceyi alır.

Bundan sonra O, bütün mevcutları önce (sebep-netice), sonra (cansız-canlı) diye ikiye ayırır. Canlıları da kendi aralarında, 1) Sadece hissî idrake sahip olan varlıklar (ki bunlar hayvanlardır), 2) Hissî idrakle birlikte aklî idrake sahip olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bu ikinci grubu da a) Şehvet ve gazaba sahip olan varlıklar (ki bu insandır), b) Bunlardan âzâde olan varlıklardır (ki bunlar da meleklerdir) ayrıca ikiye ayrır.

Şu halde Gazzalî'nin bu tasnifinde melek insanın üstünde, insan hayvanın üstünde bir derece ve mevkiye sahip oluyor. Hepsinden üstün olan Allah'tır, kemâl dereceleri bakımından en aşağı derecede de cansızlar var[952]. Onlar da yine basitten mürekkebe doğru sıralanır.

---

[952] Gazzalî, el-Maksad, s. 76.

Gazzalî bundan başka bir de, varlıkları, âdetâ, dikey olarak tasnif etmektedir. O, bütün hâdis ve maddî varlıkların en büyüğü olarak Arş'ı kabul eder ve bunun diğer bütün hâdis varlıkların üstünde olduğunu, bunun cisimlerin ölçüsüyle ölçülmeyip, sınırlarıyla sınırlanmadığını[953] ve Allah'ın Arş'ı zikretmekle şereflendirdiğini söyler. O, Arş'ın maddî varlıkların en son noktası olmasına karşılık, ruhanî varlıkların da en son noktasını faal akıl'ın, mürekkep varlıklarda ise Hz. Muhammed'in nûrunun en üst noktayı teşkil ettiğini[954] ileri sürer.

Gazzalî'ye göre, bu varlık çeşitlerinden melek, cin, şeytan, Arş, Kürsî gibi maddî ve manevî varlıkları duyularla idrak edemeyiz. Fakat diğerlerini, yani yerde ve göklerde olan şeyleri hareketleriyle birlikte idrak edebiliriz[955].

Böylece Gazzalî, varolan her şeyin, umumî ve ferdî olanın cins ve nevin bir nizamını ortaya koymuş, bütün idrak, kavrama, tecrübe ve araştırmalarımızın yönelebileceği sınıf ve cinsleri göstermiş, bununla bize her çeşit varlık hakkında bir bilgi ve görüş elde etme imkânı vermiştir.

Ayrıca var olanın genel bir prensibi olan münasebet prensibine uygun düşecek şekilde varolan her şeyin, diğer bütün varolanlarla münasebetlerini belirtmiştir. Bu cümleden olarak varlıkları kategorilere tabi tutmuştur. Varolan her şeyin vasıflarını taşıyan ve kendisine atfedilen bu vasıfların etfedildiği bir mevcut, bir cevherin varlığını kabul etmiş, diğer varolan şeylerin c e v h e r ' e olan bağlılığını da böylece ortaya koymuştur. Böylelikle de eşyanın bilinmesine imkân sağlamıştır.

Çünkü Gazzali, insanın doğuştan, Allah'a imana olduğu gibi, eşyayı olduğu gibi bilmeye de kabiliyetli olduğuna[956] inanır. O, dış âlemde varlığı olan bir şeye dışarıdaki varlığından başka, önce zihinde, sonra lâfızlarda, sonra lâfza delalet eden yapıda bir varlık tanır. Lâfız da ruhdaki mânâya delâlet eder. Nefisteki mânâ ise objeler âlemindeki varlığın misâli (benzeri) dir[957]. Bir şeyin mis-

---

[953] el-Maksad, s. 77.

[954] Gazzalî, İhya, IV, s. 540.

[955] Gazzalî, İhya, IV, s. 540.

[956] Gazzalî, İhya. II. s. 120.

[957] Gazzalî, Miyar, s. 75.

sâli nefiste teşekkül ettiği zaman, onun bilgisi elde edilir. Bu bilgi, dış âlemdeki nesnelerin, duyulur varlıkların, duyular yoluyla elde edilen bilgisidir.

Duyulardan elde edilen bilgi muhakeme yoluyla kazanılan eşyanın görünüşüne ait tecrübî ve aklî bilgidir. Gazzalî, bildiğimiz gibi, bir de eşyanın öz ve hakikatına ait bilginin varlığından ve bunu insanın elde edebileceğinden bahseder. Bunun vasıtası kalb ve kalb gözüdür.

Gazzalî, kalbin Levh-i Mahfuz yoluyla, âlemin hakikatını, âlemin suretinin ise duyular yoluyla kavrayabileceğini ileri sürer. Bunu daha iyi anlatabilmek için Göz'ün bir defa güneşe bir defa da güneşin sudaki suretine bakarak kendisinde güneşin şeklinin teşekkülünü tasavvur etmesini misâl verir. Kalbin Levh-i Mahfuz'daki asılları görmesinin şartı ikisi arasındaki perdenin kalkmasıdır. O takdirde ancak eşyanın hakikatı kalbe akseder. Buradan da yerin derinliğinden suyun fışkırması gibi ilim fışkırır. O zaman işte, diğer bilgilere ihtiyaç kalmaz[958].

Gazzalî böylece varlıktan süjeye, kâinattan onu bilmeye kabiliyetli olan insana ve akla geçerek onun bilgisinin kaynaklarını ve sınırlarını tesbite çalışıyor.

İnsan bilgisinin imkân ve güçlerini tesbit ederken, metafizik'in esas konusu olan İlk Varlık'ın bilgisinin nasıl bir bilgi olduğunu da tesbit ediyor (Bk. Allah anlayışı, ilim sıfatı). Allah'ın bilgisi, en yüksek mahiyeti ve mukadderatının bilgisi olup, eşyadan alınmamıştır. yani ondan öncedir. Kesin, mutlak, kadîm ve değişmez bir bilgidir.

Gazzalî'nin insana dönmesiyle, onu varlık bütünlüğü içinde ele aldığını, manevî tekâmülüne basamak olan maddî tekâmülünü ve kendisinin madde âlemiyle olan irtibatını belirten izahlarına kısaca yer vermek isabetli olacaktır. Gazzalî yoktan yaratılan her varlığın nasıl meydana geldiğini ve safhalarını, bu varoluşta varlığın nelere muhtaç olduğunu ifade için şu üç hususu tesbit eder: 1) Her varlık önce bir takdir'e, 2) Buna uygun bir icada, 3) Bundan sonra da tasvir'e (suret vermeye) muhtaçtır. Gazzalî bunun üçünü de Allah'ın yaptığını söyler ve buna Allah'ın

---

958 Gazzalî, İhya, III, s. 27.

M u k a d d i r (takdir edici) **muhterî** (yaratan) **mucid** (icad eden) ve **musavvir** (suren verici) olmasını sebep gösterir[959]. Ona göre aslında h a l k (yaratma) ve icad, kudreti ilim gereğince kullanmak demektir[960].

Gazzalî her varlığın muhtaç olduğu bu üç dereceyi, insanın yaratılışını misâl göstererek izah eder. Dolayısiyle insanın geçirdiği safahatı da anlatmış olur.

Ona göre insanın varolması için evvelâ, cisim cinsinden bir maddeye ihtiyaç vardır. Tıpkı bir inşaatçının, bina yapmak için, bir takım malzemeye ihtiyaç duyması gibi. Gazzalî, toprağın tek başına, kendisinde hareket görülmeyen kupkuru (Mahz) bir şey olmasından, suyun da sırf rutubet olup ele gelmesinden ve tek başına kendisinden bir şey yapılmamasından dolayı, insanın yapısı için toprak ve suyun birleşmesi gerektiğini, bu bileşimin ancak sağlam olacağını söyler. Bunun için K u r u ile Y a ş ı n imtizaç ettirilmesi gerekir ki, ç a m u r husule gelsin. Bundan sonra pişirici h a r a r e t gerekir ki, toprakla suyun karışımı sağlam olsun ve bir daha ayrılmasın. Şu halde Gazzalî insanın salt çamurdan değil, suyla yoğurulan çamurun a t e ş t e pişmiş şekli olan f a h h a r biçimindeki s a l s a l'dan yaratıldığını kabul ediyor. Bunu da insanın mizacının sağlam olması için gerekli görüyor.

Bundan sonra, su ve toprağın hususî bir ö l ç ü'de t a k d î r i gerekir. Eğer bu ölçü zerre kadar noksan olsa, ondan insanî fiiller meydana gelmez. Bu bakımdan n e a z, n e ç o k, miktarını ancak Allah'ın bileceği bir ölçüye ihtiyaç var ki, bu da Gazzalî'ye göre t a k d i r demektir.

Allah'ın bunları takdir etmesi ve takdire göre i c a d e t m e s i bakımından O, Y a r a t ı c ı'dır, mücerred i c a d ve yokluktan varlığa çıkarması bakımından da, O, b â r î'dir.

Gazzalî, bundan sonra eşyanın suretlerini vermesi bakımından Allah'ın M u s a v v i r ismini aldığını; bunun, fiilinin vasıflarından olduğunu, O'nun eşyanın suretlerini önce bütünüyle sonra tafsilâtıyla bildiğini kayd eder ve âlemi tek bir şahsın h ü k m ü n d e b e l l i bir g a y e üzere yardımlaşan organlardan mürekkep olarak görür[961]

---

959 Gazzalî, el-Maksad, s. 49.
960 Gazzalî, el-Maksad, s. 52.
961 a.e., s. 50-51.

Görülüyor ki, Gazzalî insanın dolayısiyle diğer varlıkların gelişmelerini anlatırken bir istihâle ve tekâmül kabul ediyor. Varlığın meydana gelişinde maddî sebebi (dört unsur ve çamur), formel sebebi (suretin verilmesi), etken sebebi (yaratıcı) ve gaye sebebi (Allah'ın yaratma gayesi) ortaya koyuyor ve kendi felsefî anlayışının deneme - dışı karakterini, suretin madde de mevcut olmayıp dışarıdan verildiğini ifade etmiş oluyor.

Gazzalî, ayrıca insanın manevî tekâmülünü de ele alıp onun varlık bütünlüğü içinde mânen nasıl yükselmesi gerektiğinin yollarını gösterir ve problemlerini çözmeye çalışır[962].

Son olarak Gazzalî'nin, âlemde kabul ettiği beş çeşit varlıktan bahs edelim.

1 — **Zâtî Varlık;** Gazalî bunun hissın ve aklın dışında, sâbit, hakiki varlık olduğunu, his ve aklın bu varlıktan bir suret aldığını, bu aldığı şeye de idrak dendiğini söyler. Ona göre göklerin ve yerin, hayvan ve bitkilerin varlığı ile Peygamberin varlığını haber verdiği Arş, Kürsî ve yedi sema da bu varlık grubuna girer. Bunlar zahirî mânâları ile anlaşılır. Bunlar, his ve hayal ile idrak edilsin veya edilmesin, kendi nefislerinde varolan cisimlerdir (varlıklardır)[963].

2 — **Hissi Varlık:** Gazzalî nazarında bu, gözün görme gücünde canlanan bir varlık olup, gözün dışında vücudu yoktur. Böylece o histe mevcut olup, hissedene, duyu organına mahsustur. Başka hiç bir şey buna karışmaz. Gazzalî, uyuyan kimsenin gördüğü şeylerle uyanık bir hastanın gördüğü ve hissinin dışında bir varlığı olmayan bir takım suret ve hayâletleri bu varlık grubuna dahil eder. Ayrıca peygamberlere ve velîlere, uyanık ve sıhhatlı iken meleklerin cevherlerini aksettiren güzel suretler görünmesini de bu varlık grubundan sayar. Buna da Hz. Peygamber'in Cebrail'i ekseriya bu yoldan görmesini misal verir, ve Cebrail'in kendi suretinde sadece iki defa göründüğünü ilâve eder. Peygamber'in rüyada görülmesini de bu gruba dahil eden Gazalî, ancak O'nun suretinin uyuyan kimsenin hayalinde tecelli etmesiyle bunun gerçekleştiğini söyler[964].

---

962 a.e., s. 90.
963 Gazzalî, Faysal et-Tefrika, s. 5-:.
964 a.e., s. 6.

3 — **Hayalî Varlık:** Gazzalî duyulan varlıkların suretlerine bu adı vermekte, bu varlıklar duyulardan kaybolunca zihinde onların birer suretinin kalmasıyla meydana geldiğini, göz kapatılınca meselâ bir filin veya atın suretinin dışarda olmadığı halde, zihinde tam olarak canlandığını söylemektedir. Onun burada imajlara "hayalî varlık" adını verdiği anlaşılmaktadır.

4 — **Aklî Varlık:** Gazzalî belli bir şeyin bir ruhu, bir hakikatı, bir de mânâsının olmasına bu ismi vermektedir. Ona göre akıl bu şeyin hayaldeki, yahut histeki yahut ta dışardaki suretine itibar etmeksizin, mücerred mânâsını alır. Meselâ el'in hissî ve hayalî bir sureti vardır, bir de ayrıca mânâsı vardır ki, bu da onun hakikatıdır. Bu mânâ el'in "tutma gücü"dur. İşte aklî olarak el bu "tutma gücü" dür. Bunun gibi kalem'in hakikatı da yazma cihetidir. Akıl, kalemin bu mânâsını kamış ve divit'in hayalî ve hissî suretine bakmaksızın kavrar[965]. Gazzalî burada ise kavram'lara varlık gözüyle bakmaktadır.

5 — **Varlığa Benzeyen Varlık:** Bu bir şeyin aynıyla sureti ve hakikatı ile hariçte, histe, hayalde ve akılda mevcut olmamasıdır. Fakat bir şey bazı özellikleri ve sıfatları ile başka bir şeye benzerse buna "Şibhî varlık" denir. Bunun misâli de Allah katında vârid olan gazab, şevk, ferah ve sabır vs. gibi şeylerdir[966].

Görülüyor ki, Gazzalî asıl varlığın ne olduğu meselesini, maddeyi belli bir şeye değiştiren şeyin ne olduğunu, varlığın meydana geliş sebebini ve meydana geliş şeklini, zatın sebep olup olamıyacağını, âlemin realitesini, imkânını, yaratılış meselesini, ezelîyet ve ebediyeti, âlemin düzenini, düzenin işleyişini varlıkların mertebelerini, varlıkların birbirleriyle olan münasebetlerini, bunların dahil oldukları sınıf ve kategorileri, Allah'ın bilgisinin nasıl bir bilgi olduğunu, insanın âlemdeki ve varlıklar arasındaki yerini, eşyanın görünüşünü ve özünü, insanın bilme güç ve kabiliyetini, insanın bilgi kaynakları gibi birçok meseleyi ele almış ve bunlara kendince çözümler getirerek varlık anlayışının esaslarını ortaya koymuştur.

---

965 a.e., s. 6.
966 a.e., s. 7-9.

BÖLÜM: III

ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Araştırmamızın birinci ve ikinci bölümlerinde Aristo ve Gazzalî'nin metafizik meselelerindeki düşüncelerini tesbit etmiş olduk. Şimdi bu iki düşünürün düşüncelerini karşılaştırarak birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları ortaya koymaya çalışalım. Bu karşılaştırmayı 1) Hareket noktaları ve gayeleri, 2) Cevher ve araz problemi, 3) Ruh ve Madde problemi, 4) Gayelilik ve Sebeblilik, 5) Allah anlayışı, 6) Deneme üstü-deneme içi problemi, 7) Varlık anlayışı bakımından ele alacağız. Böylelikle ilim verilerini aşan varlıkların özüne ait bu problemlere her iki filozofun teklif ettikleri çözüm tarzlarını değerlendirme imkânını elde edeceğiz ve neticede felsefe tarihinde müessir bir fikir devamlılığı olup olmadığı hususu da ortaya çıkmış olacaktır.

1 — Hareket noktaları ve gayeleri bakımından:

Arista'da esas gaye, bütün Yunan düşüncesinde olduğu gibi insanın saadete ulaşmasıdır. Bu saadete ulaşabilmek için Aristo felsefeyi ve felsefî düşünceyi esas olarak alır. Kendisinin işaret ettiği gibi felsefe "Hikmet" adı altında ilk sebep ve ilk prensipleri[967] ele alıp, onları araştırarak varlığın özüne ait bilgiyi yakalamaktır. Çünkü O sebeplerin bilinmesiyle özün ve mahiyetin bilineceğine inanıyordu. Aristo bu gayeye ulaşabilmek için, önce düşüncenin kanunlarını tesbit etmeğe çalışmış, bunun için insan zihninin işleyiş esaslarını ve mantık prensiplerini ele almıştır. Buna da düşünce kanunları ile varlık kanunlarının özdeşleştirilmesi suretiyle, cevher'e ve mahiyet'e ait olan kavramlarla, varlığın özünü tayin eden metafizik ve mantık arasında kurulan münasebetle

[967] Aristo, Métaph. 981 b 27; Phys. 192 b 7.

ulaşmağa çalışmıştır. Aristo böylece, fiziğin ferdî realitesinden hareketle, reeli bilen mantık'ı hatadan kurtarmak, realitenin kanunlarını ortaya koyan metafizikten bu bilgileri almak suretiyle aklın ulaştığı bu yüce bilgilerle, doğru düşünerek mutluluğa ulaşmak için sebepten, varlığa, varlıktan cevhere, oradan da manevî ve ilk cevhere doğru bir yol takip etmiştir[968]. O bu yolu takip ederken, Prof. Atademir'in işaret ettiği gibi[969], ilim ve konusunu diyalektik ve konusundan ayırmağı hareket noktası alarak, hata etmeyen bir sezgi ile doğru bilgiyi elde etmek ve buna dayanmak istemiştir. Çünkü ona göre ilim bununla başlar[970] ve saadet, insana has olan bir melekenin yani aklın "hayatı"dır[971].

Gazzalî'nin hareket noktasına gelince: Girişte de işaret ettiğimiz gibi, Gazzalî'nin en büyük meselesi insan ve problemlerinin halli, gayesi de insanın saadetidir. Yalnız bu saadet, ebedî hayata ait olan mutlak saadettir. Gazzalî bunu "Fenasız bir bekâ, bıktırmayan bir zevk, üzüntüsüz bir sevinç, farkın olmadığı bir zenginlik, noksanlığın bulunmadığı bir kemâl ve zilletsiz bir izzet"[972] olarak tarif ediyordu. Bu saadete ulaşmanın yolunu da Gazzalî "İlim ve amel" olarak tesbit ediyordu[973]. Gazzalî ilim olarak da en önce gerçek varlığın yani Allah'ın ilmini kabul ediyor ve bunu da insanın bilmesine bağlıyor. Çünkü filozofumuza göre "Herkes Allah'a iman, hatta eşyayı olduğu gibi bilecek şekilde yaratılmıştır[974]." Gazzalî böylece insan ruhuyla üst âlemi irtibata geçirerek eşyayı ve onun mahiyeti hakkında doğru ve yakınî bilgiyi elde etmenin yolunu gösterir. Bu yol "Sezgici aklın" yoludur.

Gazzalî, bu yolda yürümenin şartını sağlam bir akideye sahip olmaya, bunu da akl"ın esaslarını iyi kullanarak elde edilmiş, "ihtilâflar"dan kurtulmuş bilgiye bağlar. Bu şekilde Gazzalî aklın meyvesi olan felsefî bilgiyi ve felsefeyi insanı saadete ulaştıracak yegâne gaye olarak görmemektedir. O "Halk'ın iman ihtilâflarını" çözerek, onları fikir ve kalb sükûnetine eriştirerek saadete ulaştırmayı hedef aldığı için hareket noktası, doğrudan doğ-

---

968 Ricoeur, a.g.e., s. 145.
969 Atademir, H.R., a.g.e., s. 46.
970 Aristo, Topikler I, 100 b 18.
971 Aristo, Eth. Nic. 1097 a 15-1098 b 8; Ross; a.g.e., s. 268 den naklen
972 Gazzalî, Mizan, s. 3.
973 a.e., s. 3.
974 Gazzalî, İhya, I, s. 120.

ruya, ne dış âlem, ne fizik varlık, ne de böyle bir şey. Fakat bunların ötesinde ve üstünde olarak insanın iman mes'elelerinden hareketle onun mutlak saadete ulaştırılmasıdır. Mutlak ve gerçek saadet ise, Allah ile karşılaştıkta gerçekleşir.

Şu halde Aristo'nun çıkış noktasını varlığın çokluğu, oluşun imkânı ve bunların neticesinde imkân hakkındaki felsefî görüşlerin zemini teşkil ettiği halde, Gazzalî'ninkini doğrudan doğruya insanın kafasının, kalb'inin ve ruhunun zararlı şeylerden temizlenerek, mutlak saadete ulaşmasının temini teşkil etmektedir. Bu bakımdan Gazzalî meseleyi daha geniş tutarak ağırlık merkezini insana vermekte, objektif âleme fazla önem vermeyerek subjektif âleme dönmeyi esas kabul etmekte, bu yolla dış âlemin daha iyi tanınacağına inanmaktadır.

2 — Cevher ve Araz Problemi Bakımından :

Aristo, cevheri metafiziğin temel kavramı saymakta kendisinden önceki bir çok felsefeler gibi onu, gerçek varlık, değişmez ve sabit bir unsur olarak kabul etmekte, bu mânâda onu varlığın özü ve mahiyeti olarak görmekte, dolayısiyle onu varlıkların sebebi olarak benimsemektedir. O, on kategoriden ilkine esas varlık, kendi kendine varlık derken, diğerlerini de araz olarak kabul etmekte ve onların varlığını cevhere bağlamaktadır. Bu bakımdan Aristo, nesnelerin değişik vasıflardan ve görüşlerden ibaret olan arazlara indirilemeyen bir "Cevher"i ve bir özü olduğunu kabul etmektedir.

Buna karşılık Gazzalî cevher'i ve kategorileri kabul etmekle birlikte cevher, onun nazarında ilk varlık değildir. Gazalî cevher'e zat (öz), bilfiil varlık, zıtları kabul eden varlık gibi çeşitli mânâlar vermekte ise de bunların her birisinin geçerliliğini şarta bağlamaktadır.

Aristo'da cevher, zaman ve bilgi yönünden de ilk olup, yalnız o bağımsız olduğu halde, Gazzalî'de cevher önce olmadığı gibi, her zaman bağımsız da değildir. Gazzalî cevher'e ana madde, suret, cisim gibi özellikler verirken bunlardan hiç birisinin bağımsızlığını kabul etmiyor; ancak zat olan müfarık akıl bağımsızdır, onun da bağımsızlığı madde'den soyuk olmasından ibarettir. Gazzalî her mânâsıyla ilk prensibe cevher denilmesini üçüncü mânânın olması şartına bağlamakla, esas varlık dediği "Allah"a cevher denilemiyeceğine işaret etmektedir.

Aristo "Cevher nedir?" sualini "Varlık nedir?" sualiyle bir tuttuğu halde, Gazzalî'de cevher esas varlığa delâlet etmemektedir.

Aristo cevheri maddî ve manevî olarak ikiye ayırır, bu hususun Gazzalî'de de mevcut olduğunu görüyoruz. Fakat Aristo ana madde ve form olarak kabul ettiği maddî cevherlere de hareketsizlik izafe etmektedir. Bilhassa maddede ayrı olan manevî cevherler ve ilk cevher mutlaka hareketsizdir.

Buna karşılık Gazzalî'de her türlü cevherin hareket ve değişmeye tabi olduğunu tesbit ediyoruz. Bu bakımdan meselâ manevî cevher olan Melek de, Cin de, Ruh da yer kaplamamalarına ve bizatihî kaim olmalarına rağmen hâdistirler, ve bunların hareketli olmaları demek, hâdis olmaları yani yaratılmış bulunmaları demektir. Yaratılmış olmaları ise ölümlü olmalarını tazammun eder. Bunun için bunlar, kendilerini yaratan tarafından yokedilebilirler veya ruhda olduğu gibi, ebedî olarak yaşatılabilirler de.

Aristo'da ise cevherlerin hiç birisi hâdis değildir. Bunun için hiç bir şeyin evveli ve sonu yoktur. Her şey ezelî ve ebedîdir. Ruhlar bile böyledir. Sadece fertler, oluş ve yokoluşa tâbi olup, onlar ölümlüdürler.

Aristo, form'a mahiyete, öze ve madde'ye cevher diyerek bunları özdeşleştirmekte ve bunları diğer varlıkların içte mevcut sebebi şeklinde kabul etmektedir. Gazzalî ise bazı şartlarda cevher'e bir öz anlamı vermesine rağmen, böylece özdeşleştirme yoluna gitmemektedir.

Aristo'da cevher ferd ve ferdi varlık olduğu ve ferdî varlık da ölümlü ve sonlu olduğu halde, cevher ferd olarak ölümlü ve sonlu değildir; kevn ve fesadın dışındadır. Onun bu durumda cevheri küllî olarak kabul etmesi gerekir, zira Aristo nevin bekasını benimser. Halbuki cevher küllî de değildir. Çünkü ona göre küllî çokluk bildiren ortak bir isimdir.

Gazzalî'de ise cevher ne küllîdir, ne nevidir, ancak ferttir, ferdîdir. Her ne olursa olsun hâdis, hareketli ve sonludur.

Aristo'da bütün cevherler, ikinci dereceden olanlar hariç, zıtları kabul etmezler. Bu da onların değişmediğini, fakat, prensip oldukları için, değişmenin sebebi, varlığın devamını temin eden esas olduklarını ortaya koyar. Gazzalî'de ise cevher zıtları kabul

ettiği için, değişmenin sebebi değil, menşeidir. Cevher Gazzalî'de hareketli olduğundan metafizikten çok, fizik'in konusudur. O da diğer bir çok fizik meselelerde olduğu gibi, doğrudan doğruya ve etraflıca bu mesele üzerinde fazla durmamış, fakat varlık ve oluşu izah ederken yer yer ihtiyaç hasıl oldukça, âlemdeki varoluşda cevher ve arazın yer ve önemini belirtmek için temas etmiştir.

Aristo'da metafiziğin ve teoloji'nin temelini teşkil eden ilk cevher Tanrı olduğu halde, Gazzalî'de Allah hiç bir suretle, bir cevher olamaz. Bu takdirde O'nun da hâdis, hareketli ve değişken olması gerekir. Halbuki Allah böyle şeylerden beridir. Allah'ın cevher olamıyacağı hususu, Gazzalî'nin cevhere yön izafe edilebileceğine dair iddiasından da anlaşılmaktadır. Çünkü Allah anlayışında da gördüğümüz gibi, metafiziğin esaslarını teşkil edebilecek on esas arasında Allah'ın bir yönde olmadığını, O'na yön izafe edilemiyeceğini söylemekte idi.

Aristo, özden ve cevherden hareketle, varoluşu çıkarmağa çalışmakta, Gazzalî ise cevheri varlığın oluşunda bir temel ve prensip olarak değil, varlığın izahında, önemine binaen, kullanmaktadır.

Bunun için Aristo'nun bir "İlk Cevher" problemi olduğu ve bunu aydınlatmak için çeşitli tahlillere girdiği, çeşitli cevher anlayışına yer verdiği halde, Gazzalî'nin böyle bir problemi olmadığı, cevhere öz anlamı vermekle birlikte onu varlığın sebebi olarak görmediği, bunun için her çeşit cevheri değişken kabul ettiği görülmektedir. Aristo hadiselerin ve varlıkların gerisinde arazlara indirilemiyen, nesnelerin sabit bir "öz"ü olduğunu kabul ettiği halde Gazzalî aksine, onu değişen, yokolan ve arazlara indirgenebilen bir unsur olarak görmektedir.

Varlığın birliğini Yunan filozofu cevheri çeşitli şekillerde özdeşleştirme ile temine çalıştığı halde, Gazzalî bunu tamamen başka bir açıdan, Allah'ın birliğinden çıkarmağa çalışmaktadır.

Aristo'nun varlığın bilgisini mahiyetin, dolayısıyla cevherin bilinmesine bağlamasına karşılık Gazzalî bunu Allah'ın ve nefsin bilinmesine bağlamaktadır.

Araz'a gelince; Aristo esas olarak cevheri kabul ettiği ve cevheri bir anlayışa sahip olduğu için, felsefesinin ağırlığını cevhere vererek araz üzerinde pek fazla durmamıştır. Bununla beraber araz hakkındaki görüşlerini de ortaya koymuştur. Aristo'da

mutlak yokluk ve yokluktan var edilme fikri olmadığı için araz'ı ancak "yokluk"a komşu veya "varolmayan" olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan araz Aristo'da kısmen yokluktur, yahut ismî bir varoluşa sahiptir. Çünkü o kendi kendine varolamaz. Bunun için araz'ın sebebi Aristo nazarında tesadüfî veya belirsizdir Bu bakımdan araz Aristo metafiziğinde zaman içinde yer almaz, ve oluş ve yokoluşa tabi değildir. Bu sebeple onun ilmi de yoktur. Fakat Aristo bazı arazların da ezelîliğini kabul etmektedir.

Gazzalî de arazı kabul eder. Fakat kendisi Aristo gibi cevherci olmadığından araza verdiği önem cevhere verdiği önemden daha fazladır. Ama bu Orta Çağ İslâm Dünyası'nda ortaya çıkan ve cevheri inkâr eden arazcılık mânâsında değildir. Çünkü Gazzalî'de Aristo'da olduğu gibi on kategorinin varlığını, bunlardan son dokuzunun araz olup öz'e taalluk etmediğini ve varlıklarını cevherden aldıklarını biliyoruz. Gazzalî'de arazın bazan cevher olabilmesi ve cevherin de araz gibi yokolabilmesi, cevherin bazı hallerde araza indirilebileceğinin kabul edilmesi demektir. Gazzalî cevheri kabul etmekle birlikte, onun varlığını arazların varlığına bağlamakta, arazların ortaya çıkmasıyla cevherlerin bilinebileceğine inanmakta; cevherin devamını arazın devamı ile sağlamakta, arazların ortadan kalkmasıyla cevherin ortadan kalkacağını iddia etmektedir.

Arazların ortaya çıkmasıyla cevherlerin bilinebilmesi demek, Aristo'nun aksine, arazların da bilgisi olabileceğini, sıfatlar yardımıyla öze ait ferdî bilginin elde edilebileceğini kabul etmek demektir. Halbuki Aristo arazın ilminin olmadığını ve öz ile mahiyetin bilinmesi ile sebebin bilinebileceğini, bu bakımdan ferdînin değil, küllînin bilgisi olduğunu ileri sürüyordu.

Aristo'nun cevheri değişmez, arazı an be ân değişken kabul etmesine karşılık, Gazzalî ikisini de değişken kabul etmekte, arazın değişkenliğini anlarla ifade yönüne gitmemektedir. Gazzalî'deki bu değişiklik anlayışı onu, cevher ve araza dıştan bir etki yapan ve onları yaratan fikrine götürmekte, böylece araz Gazzalî'de, Aristo'daki anlayışın aksine, belirsiz bir sebeb veya tesadüfe atfedilmekten kurtulmaktadır. Cevher ve araza dışarıdan gelen etkinin devamlı olmasıyla da Gazzalî âlemde devamlı bir oluş kabul etmektedir. Bu devamlı oluş anlayışı Aristo'da da mevcut olmakla beraber, onun sebepleri ve izah şekli tamamen ayrılmaktadır.

Gazzalî araza ontolojik bir mânâ verirken onu boş ve soyut bir kavram olarak görmemekte ve dış âlemdeki değişmelerin bizzat kendisi halinde mütalaa etmekte; cisim ve arazın müşahede yoluyla idrak edildiğini söylemekle de fert ve eşya hakkında duyulara dayanan tecrübî bilgiye sahip olabileceğini kabul etmekte, böylece bilgimizin kaynaklarından birisini göstermiş olmaktadır.

3 — Madde ve Ruh Problemi Bakımından :

Kâinatın esasını sadece madde veya sadece ruh ile açıklayan görüşlerin karşısında, maddeyi bir realite olarak alan Aristo, ruh'a da sisteminde geniş bir şekilde yer vererek, varlıkları ve oluşu, her iki prensiple birlikte açıklamaya çalışmıştır.

Aristo, kendi bölümünde gördüğümüz gibi, maddeyi, zıtların üzerinde vuku bulacağı ve bir zıt terimle karışmıyacak olan bir dayanak (substra) yokluk veya mahrumiyet ile form arasında bir mutavassıt ve müşterek olan şey olarak tavsif etmekdir. Bu durumda Aristo'da madde, oluşun ilk şartı ve "Kendi içinde mevcut olan unsuru" olmakta ve kendisine form tesir etmediği müddetçe arızî bir yokluk veya bir varolmayan olarak kalmaktadır. Bu hal ise maddeyi belirsiz kılmakta ve onu ancak kuvve halinde bir varlık şeklinde mutalaa etmesine sebep olmaktadır. Buradan da madde Aristo felsefesinde, ezelî ve ebedî bir unsur olarak yerini almaktadır.

Gazzalî varlığın meydana gelişinde ve oluşun izahında bir madde kabul etmektedir. Fakat o "madde"yi "Kan"da olduğu gibi mürekkep varlık anlamına kullanmakta ve bunu ana madde anlamını verdiği "Heyulâ"dan ayırmaktadır. Heyulâ da Aristo'nun maddesi gibi, kuvve halinde olup, her türlü yetkinliği kabule müsaittir. Bu da onun noksan ve pasif olduğunu gösterir. Yalnız Aristo'da, bu noksan varlık, kendisinde kendi alacağı formu dahilî olarak bulundurduğu halde, Gazzalî'nin maddesi veya heyulâsı sureti dışardan alır. Aristo'da madde dişinin erkeği arzu etmesi ve çekmesi gibi formu çektiği, maddede böyle bir formu mevcut (mündemiç) olarak kabul ettiği ve formda da gayeyi dahili olarak mevcut gördüğü, maddeyi yetkinlik gayesi peşinde koşturduğu ve varlığın meydana gelişi ile oluşu bu şekilde izah ettiği için Aristo immanent (indimaç) felsefesinin kurucusu veya taraftarı olmakta; buna mukabil Gazzalî ise dışarıdan ve üstten müdahale ile bu oluşu izah ettiği için, transcendant (muteal-aşkın) felsefenin taraftarı olmaktadır.

Diğer taraftan gerek Ay-altı âleminin ve tabiatın esasını teşkil eden madde olsun, gerekse Ay-üstü âlemindeki ezelî varlıkları meydana getiren ve o âlemi tamamen dolduran madde yani Eter olsun, Aristo metafiziğinde ezelîdirler, yaratılmamışlardır; Kendilerini meydana getiren bir yaratıcı yoktur. Halbuki Gazzalî'nin metafizik anlayışında her şey gibi madde de, heyulâ da yaratılmıştır, evvelî ve sonu vardır. Kendi başına meydana gelmiş olamaz. Menşesiz ve tesadüfen hiç bir şey olamaz. Her şeyin bir yapıcısı ve yaratıcısı mutlaka vardır.

Aristo'da madde ve Eter gibi, form da ezelîdir. Onun da menşei yoktur. Halbuki Gazzalî onun da yaratıldığına ve onun da menşei olduğuna, suretlerin eşyaya ve canlılara, Allah'ın izni ve iradesi ile verildiğine kanidir. İki filozofta da madde ve suret tabiatta ayrı halde mevcut bulunmazlar; ikisi de madde ve suretin terkibi ile mürekkep cevherlerin meydana geldiğine ve varoluşun ortaya çıktığına kanidir. Fakat bu mürekkep hale geliş, Aristo'da bilfiil, Gazzalî'de ise aklîdir. Gazzalî "aklî bir terkip" tabiriyle bu birleşmenin müşahede ve duyular yoluyla görülüp bilinebileceğini, bunun ancak dışarıdan bir müdahale ile hasıl olduğunu ifade etmektedir.

Aristo ve Gazzalî madde ve sureti ayrı birer sebep olarak kabul etmekle beraber, Gazzalî Aristo'dan bunları birer prensip olarak kabul etmemek hususunda ayrılır. Zira Aristo madde ve forma cevher demesine ve cevherin zıddı olmadığını söylemesine karşılık, Gazzalî cevher'in zıddının olduğunu iddia ediyordu. Halbuki Aristo'da zıddı olanlar prensip olamamaktadır.

Aristo âlemdeki birlik ve düzenin esas amili olarak sabit kabul ettiği form'u görürken, varlıklar arasında daimî, değişken ve izafî bir madde-form münasebetine ulaşmakta, bunları kesin bir hat ile ayırmadan, bir önceki varlığın maddesi bir sonrakinin formu olmak suretiyle, varlıkları "sırf madde"den başlıyarak, "Sırf form" dediği İlk Muharrik'e kadar sıralamakta, Ay-üstü âlemindeki güneş vb. varlıklara canlılık ve ruh izafe etmekte, bunlara ilâhî varlıklar nazarıyla bakmakta ve en üste de en manevî olan "Sırf form"u yerleştirmektedir. Gazzalî ise ne form'u âlemin düzeninin sebebi olarak görmekte, ne izafî bir madde-form münasebetine ulaşmakta, ve "sırf suret" kabul etmekte, ne de Allah'ın "Suret"inin olmasını kabul etmektedir. Aristo ile ayrıldıkları önem-

li noktalardan birisi de budur: Gazzalî'de Allah'ın ne sureti vardır, ne de kendisi sırf surettir. Fakat O, suretlerin yaratıcısı ve vericisidir. Bunun için Aristo'da ezelî olan İlk Muharrik, ezelî olan maddeyi ve diğer hiç bir şeyi tanımadığı halde, Gazzalî'nin düşüncesinde Allah şekil ve suret verdiği her şeyi mutlaka tanır. Bu sebeple Gazzalî'de "Suret" çoğu zaman bir görünüşten öteye fazla bir değer taşımaz. Çünkü Suretin maddeye verilişi ne mekanik bir tarzda işler, ne de bir zaruret arz eder; yani suretin maddeye verilmesi Allah'ı bir zaruretle bağlamaz.

Gazzalî de varlıkları bir sıraya ve tasnife tâbi tutmakla birlikte bu anlayış farklılık arz eder. (Bu hususa varlık anlayışı bakımından mukayesede yine temas edeceğiz).

İki filozof arasındaki bir başka ayrılığa daha işaret edelim: Aristo gayeyi suretten ayırmadığı ve onu formda mündemiç gördüğü halde Gazzalî bunu form'da dahil görmemekte, maddenin ve suret'in hâdis olduğunu ileri sürmekle, gayenin maddeye suret tarafından verilmediğini anlatmaktadır. Esasen her iki filozofun gaye ve gayelilik anlayışında farklar mevcuttur. (Bu hususa da kendi kısmında ayrıca temas edeceğiz).

Aristo ile Gazzalî Ruh'a suret demekte birleşiyorlarsa da ruh anlayışları değişik olduğu gibi, Gazzalî ruhu bedenin sebebi saymamak hususunda da farklılık gösterir. Zira madde ve suret Gazzalî'ye göre varoluşta esas sebep değil, ancak birer yakın sebep veya vasıta olmaktadırlar.

***

Aristo âlemdeki oluşu ve varlığı açıklamak için ortaya koyduğu madde teorisini formla, bunları da güç ve fiil anlayışıyla tamamlamağa çalışarak bu iki kavrama güç ve fiil kavramlarıyla bir işleme kabiliyeti ve onlara bir dinamizm vermektedir. Böylece noksan olan maddeyi, gücü yetkin olan form ve fiil ile tamamlayıp, izah etmektedir. Böylelikle güç de değişmenin bir prensibi olmaktadır.

Gazzalî de bir güç ve anlayışına sahiptir. Fakat o bunu ne madde teorisini tamamlamak ne de onlara bir dinamizm verebilmek için kabul ediyor. O sadece bunu genel olarak oluşdaki rollerini belirtmek için benimsemiştir. Zira Gazzalî'de Aristo'nun an-

ladığı mânâda bir dinamizm görülmemektedir. O, Aristo gibi güc'ü değişmenin başlangıcı olarak kabul etmekte ve bu gücün gerçekleşip fiilî varlık haline gelmesini fiile bağlamaktadır. Fakat Gazzali'nin ayrıldığı nokta; bu fiilîleşmenin bir zaman içinde gerçekleştiğini ifade etmesidir Bu da onun, fiilin kendi başına meydana gelmeyip belli bir zaman içinde yaratıldığı fikrini benimsediğini gösterir.

Aristo ile Gazzalî gücü bir imkân olarak kabulde, bu imkânı gerçekleştiren fiil'de birleşiyorlarsa da; maddenin veya gücün gerçekleşmesinde esas fiil olarak maddedeki dahilî bir fiilin mevcudiyetini kabul eden Aristo'dan, Gazzalî bunu kabul etmemekle ayrılır. Burada yine Aristo metafiziğinin deneme-içi (immanent) karakteri ortaya çıkmaktadır. Aristo meydana gelen ve gelişen nesnelerde (eşyada) dahilî bir esas, bir nevi zenberek vazifesi gören bir iç kuvvet kabul ettiği ve âlemdeki oluşu ve gelişmeyi bu metafizik prensiple ve dinamizmle izaha çalıştığı halde, Gazzalî böyle bir şeyi kabul etmemekte, bu güc'ün eşyaya dışarıdan verildiğini, bunun otomatik olarak kendi kendine hareket edemediğini, eşyaya bir özellik olarak verilen bu güç ve imkân'ın çalışmasının ilâhî müdahale ile durdurulabileceğini veya çalışma istikametinin değişebileceğini müdafaa etmektedir. Böylece Gazalî, tabir caizse şartlı bir dinamizm, kabul etmektedir. Bunu, onun tabiî hareketin mevcudiyetini kabul etmesinden ve bu hareketi cismin kendisinden, şuursuz ve düzenli diye nitelemesinden de anlamak mümkündür.

Bir başka ayrılık noktası da şu: Aristo gücü gerçekleştiren fiili "gaye" olarak nitelendirip varoluşu madde ve mevcut metafizik bir kavramla açıkladığı halde, Gazzalî gayenin şuursuz bir şekilde madde'de mevcut olduğunu reddetmekte ve insanın dışındaki varlıkların bir gayeye göre yaratılmalarına rağmen, hareketlerinde hiç bir şuur tanımamakta, esas şuurlu ve iradeli varlık olarak insanı kabul etmekte ve insanın ancak mükemmel'e ulaşmak şuur ve gayesiyle hareket ettiğini savunmaktadır.

Aristo fiili, varoluşun gerçek sebebi sayarak, onu maddede mevcut kabul edip, önceliği fiile vermekte, "yoktan hiç bir şeyin meydana gelmiyeceği"ne kanaat getirmekte; Gazzalî ise gayeyi, fiili maddede daimî olarak mevcut kabul etmemekte, fiili gerçek sebep olarak görmemekte ve fiil'e öncelik vermemekte (tesir güç-

ten sonra gelir-Kan önce), böylece yoktan var edilişi kabul etmektedir. Nitekim bunun böyle oluşu, Aristo'daki "Sırf Fiil" olan İlk Muharrik'e karşı Gazzalînin sırf fiil kabul etmeyip âlemi Allah'ın fiili olarak görmesinden de anlaşılabilir. Görülüyor ki, Gazzâlî Allah'ı fiil olarak değil, istediğini yapmakta hür bir fail olarak kabul etmektedir. Aksini kabul etmenin Allah'ın fail olma ve yaratma vasfını kaldırıp, O'nu yaratılmış durumuna düşüreceğini düşünen Gazzalî'nin Aristo'dan ayrıldığı bir başka önemli nokta da burasıdır.

Madde problemine çözüm getirip varlığı izaha çalışırken, iki filozofun da birleştikleri bir diğer nokta Yokluk'un kabulüdür. Fakat ayrıldıkları husus Yokluk'un mahiyetidir. Aristo'da yoktan yaratma ve yoktan yaratıcı olmadığı için her şey kuvve ve imkân halindeki ezelî olan ilk ve ana maddeden çıkmıştır. Bu çıkışta form gibi, gaye gibi metafizik kavramlar esas rolü oynamaktadır. Böyle olunca Aristo'da ancak meselâ bir gözün olmayışı mahrumiyet, iki gözün birden olmaması da mutlak yokluktur. Halbuki Gazzalî'de yokluk, varlığın illetinin ortadan kalkması olup bu da değişme prensiplerindendir, ve Allah'ın bir fiilidir. Çünkü Allah, yokluğu varlığa tercih etmiş demektir. Aristo'da madde ezelî ve ebedî olduğu halde, Gazzalî'de yaratılmış olup her ân yokolabilir. Bu bakımdan Aristo'daki anlamıyla Gazzalî'de bir madde ve form problemine rastlanmaz.

Maddenin ve madde ile formun terkibi neticesinde olarak hasıl olan fiilî durum, her iki filozofta da bir değişme olarak nitelendirilmektedir. Değişmenin çeşitli şekilleri her ikisinde de kabul edilmekle birlikte ikisi de en çok oluşu ve yokoluşu devam ettiren hareket üzerinde durmaktadırlar. Yalnız Gazzalî, Aristo'dan küçük bir ayrılık gösterir: On kategorideki edilgi (infial-passion)yi ve Yokluk (adem) u değişme olarak kabul eder. Ayrıca Gazzalî âlemdeki değişmeyi, oluşu ve yokoluşu canlı ve cansızda değişik terim ve olaylarla açıklamakta da ayrılık gösterir. Aristo âlemdeki değişmeye sebep olarak, esasında, madde ve formu kabul etmekle birlikte, iki alemde de bütün değişme ve hareketlerin gerçek sebebini üst-âlemde, birinci gökteki devrî hareket olarak gösterir. Halbuki Gazzalî devrî hareketin varlığını kabul etmekle beraber, devrî hareketin bir prensip olduğu fikrini reddeder Onun

hakikî sebep gibi gösterilmesine karşı çıkar. Ona göre değişmeler, hareketlerin yönlerinin farklılığından doğmakta ve bu farklılık da hareketler arası nisbetlere dayanmaktadır[975].

Bir diğer ayrılık da madde-suret, cisim ve cevherler arası oluş, yokoluş ve değişme münasebetinin Aristo'da ezelî ve ebedî olması, Gazzalî'de ise öncesi ve sonrasının sonsuz olmamasıdır. Buradan da Gazzalî'nin âlemin ve onu dolduran varlıkların mutlaka bir sona tabi olacakları fikrini benimsediği sonucu çıkar. Gazzalî yaratılışı kabul ettiği için başlangıcı olmayan şekilsiz maddeyi kaldırmış oluyor. Bunun yerine başlangıcı olmayan bütün varlıkları yaratan Allah'ı kabul etmektedir.

Başka bir ayrılık noktası da hareketin menşei meselesindedir: Aristo bütün hareketlerin menşei olarak Birinci Gök'ü kabul ettiği halde, Gazzalî göklerin devrî hareketinin bütün hareket ve değişmelerin menşei olduğunu değil, iradî bir hareket olması sebebile, olgun ve mükemmel bir iradeden şuurlu olarak hasıl olduğunu kabul eder. Bu hareketin özelliklerinde de farklı görüşler kendini gösterir. Aristo devrî hareketin şuursuz ve sonsuz olduğuna ve itme ve çekme gibi iki tavırla varlıklara hareket verdiğine inanırken, Gazzalî bu hareketin iradî, şuurlu ve bütün hareketler gibi sonlu olduğuna inanır. Şu halde Gazzalî'de her varlık gibi hareketin de ezelî ve ebedî olmamasına karşılık, Aristo'da ezelî ve ebedîler zincirine hareket de ilâve olunmaktadır. Aristo'nun hareket'in ezelî olması üzerinde ısrarla durmasına mukabil, Gazzalî de bunun mümkün ve hâdis olduğu fikrinde ısrar etmektedir. Gazzalî'nin hareketin sonlu oluşu zaruretini varlığından çıkarmasına ve tabiat düzenindeki her hareketin sebebi olarak bitişik mekânlardaki ardarda oluşları göstermesine mukabil, Aristo'nun her hareketin sebebi'ni devrî harekete bağlaması, bu meseledeki ayrılıkları tamamlamaktadır.

Görülüyor ki, bu meselede de, maddenin surete nisbeti olan hareket, Aristo'da madde ve form ezelî olduğu için ezelî, Gazzalî'de ise hepsi gibi o da hâdis olmaktadır.

Hareket maddenin, cevherlerin ve varlıkların bulunduğu bir mekânda cereyan ettiği için Aristo ve Gazzalî müşahhas bir mekânın varlığını kabulde, mekânın tarifinde, boşluğu kabul etme-

[975] Gazzalî; Tehafüt, s. 211, Mısır, 1955.

mekte birleşiyorlar. Fakat ayrıldıkları husus Aristo'nun hareketi sonsuz ve ezelî, mekânı sonlu olarak düşünmesine karşılık Gazzalî'nin hareket gibi mekânı da sonlu tasavvur etmesidir. Gazzalî hareketin ve zamanın sonsuzluğunu iddia eden kimsenin mekânı da sonsuz olarak kabul zorunda olduğunu ileri sürerek, mekânın bir başlangıç ve sona sahip olması gerektiğine inanır. Aristo mekânın madde, form ve aralık almadığını savunur; Gazzalî de onun madde, form, cisim, boşluk, doluluk ve tabiat olarak kabulüne karşı çıkar. Aristo üst âlemde mekân kabul etmediği gibi Gazzalî de manevî ve ilâhî varlıkları hareketli, fakat mekânsız olarak kabul eder.

Hareketin zamanla olan ilgisi, zamanın dış âlemdeki varlığı ve zamanı hareketin ölçüsü olduğu hususunda iki filozof birleşirlerken, zamanın yaratılması meselesinde yine ayrılmaktadırlar. Aristo, hareket gibi zamanı da ezelî ve ebedî sayarken Gazzalî bunun aksine, zamanın da, hareket gibi, ezelî ve ebedî olamıyacağını, onun da mutlaka yaratılmış olduğunu, zamanın hareket ve yaratma ile başladığını savunmaktadır. Aristo zamanı ân'lar toplamı olarak görmediği halde, Gazzalî ân'lar toplamı olarak görür. Aristo, her harekete bir zaman tanıdığı ve buna rağmen Ay-üstü âlemdeki varlıkları ezelî ve zaman-üstü olarak nitelediği ve zamanı Birinci Gök'ün hareketi olan sürekli hareketin ölçüsü saydığı halde, Gazzalî sadece madde âlemindeki varlıkları zamana dahil etmektedir. Çünkü ona göre maddî âlemin, Aristo'da olduğu gibi, kesin sınırları yoktur ve Aristo'nun ilahî varlıklar olarak nitelediği güneşi ve benzeri yıldızları, Gazzalî maddî varlıklar olarak mütalaa etmektedir. Aristo ferdî ruhun sonsuzluğunu kabul etmediği, fakat buna rağmen sonsuz kabul ettiği zamanın varlığını, onu sayan sonlu bir ruha bağladığı, böylece de psikolojik ve idealist bir zaman anlayışına sahip olduğu halde, Gazzalî ruhu sonsuz, zamanı sonlu kabul etmesine rağmen, zamanın varlığını sayan bir ruha bağlamamakta böylece de objektif, tabiî ve reel bir zaman anlayışına ulaşmakta; mekânı "bir altlar ve üstler toplamı" olarak gördüğü gibi, zamanı da önceler ve sonralar toplamı olarak görmektedir. Gazzalî bütün varlıkları yaratan sonsuz varlık Allah'ı ve O'nun yaratışını kabul etmekle varlıksız zaman fikrini reddetmiş olmaktadır. Aristo'da ise zaman ezelî olduğu için böyle bir fikir mevcut görünmemektedir.

***

Madde problemine ve onunla ilgili yan meselelere getırdikleri çözüm bakımından her iki filozofun düşüncelerindeki ayrılık ve birleşme noktalarını görmüş bulunuyoruz. Şimdi madde problemiyle olan ilgisi ve varlıkların âlemin izahındaki yeri bakımından ruh problemiyle ilgili görüşlerinin karşılaştırılmasına geçelim.

Aristo metafizik anlayışına "Ferdî cevher" fikrini temel olarak almasının yanında, ferdî bir ruhun varlığını da kabul etmektedir: O ruhu ve form'u birer cevher olarak kabul ettiğinden psikolojisinde ruh ile maddenin durumu madde ile form'un durumu gibidir. Bu iki varlık ayrı ayrı cevher olabildiği gibi birleşmek suretiyle de birleşik (mürekkep) cevherleri hasıl ederler. Form maddenin şekli ve kuvvenin fiili olduğu gibi ruh da bedenin form'udur, onun sebebi ve hâkimidir. Bu bakımdan Aristo'da beden ancak ruh'un âletidir.

Fakat Aristo ferdî ruhun madde ile birlikte olduğuna, maddeden mücerret olmadığına inanır. Bunun için onun psikolojisi daha çok bir fizyoloji görünümündedir. Bu sebeple Aristo maddenin dışında, soyut, bir ruh kabul etmek yerine, gözlemlerle tesbit edilebilen ruhları kabul etmektedir. Bunlar da bitkisel, hayvanî ve insanî ruh'dur. Aristo bunlarla canlı varlığı kendi arasında tabakalandırmakta, bitkisel ruhla, insanî ruh'un fizik âlemle olan irtibatını kurmaktadır.

Gazzalî de ferdî cevher ve ferdî ruhun varlığını form ve maddenin birleşiminden birleşik cevherlerin teşekkül ettiğini, ruhun ayrı bir manevi cevher olduğunu kabul etmektedir. Fakat Gazzalî Aristo'dan önce, ruh'un mahiyeti ve menşei noktasında ayrılmaktadır. Aristo ferdî ruhun menşei hakkında bir şey söylemediği, daha doğrusu onu madde ile bir düşündüğü halde, Gazzalî ferdî ruhun maddeden tamamen mücerret olduğuna, maddeye (bedene) onun dışardan verildiğine, ve menşei bakımından da ferdî ruhun emir âleminden olduğuna ve oradan gelerek insan bedenine girdiğine ve yine bedenden ayrılıp geldiği yere döneceğine inanır. Böylece Gazzalî ferdî ruhun, menşei, mahiyeti ve akibeti hususunda Aristo'dan ayrılmış oluyor. Halbuki Aristo bu ferdî-insanî-ruh'un bedenle birlikte yokolduğuna inanır.

Aristo, üst âlemle irtibatı gaye, form ve faal akıl ile kurarken, Gazzalî doğrudan doğruya ferdî-insanî ruh ve onun gücü olan kalb ve akıl ile bu işi yapmaktadır. Gazzalî de bitkisel ve hayvanî ruhu

kabul ederek canlı varlıkları hiyerarşize edip, manevî cevherin maddî alemle irtibatını kurmakta ise de bununla sadece bir realiteyi tesbit etmekte ve tabiî ruh dediği bitkisel ruhu tabiî cismin ilk kemali olarak görmektedir.

Aristo ve Gazzalî ruhu bir hareket prensibi olarak kabul etmekle birlikte ilki ikincisinden, canlı varlıktaki hareketin esas sebebini ve bedenin failini kalb olarak göstermekle ayrılmaktadır. Bu durumda Aristo canlı varlığı hareket ettiren gücün kalbde olduğuna inanmakta ve ruhu kalbin bir fonksiyonu şeklinde görmektedir. Aristo'nun böyle bir anlayışla maddeden uzak manevî ve ölümsüz bir ruh fikrine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Aristo'da ruh hareketsiz olduğu halde, Gazzalî'de hareketlidir.

Aristo ile Gazzalî insanı ruh-beden uylaşımı bir cevher kabul etmekte, ruhla bedenin bir ahenk içinde bir arada yaşamasında, bu ahengi ruhun temin ettiğinde, ruhun bedene hâkim olduğu hususunda ve ruhun vahdetinde mutabık oldukları gibi, bitkisel, hayvanî ve insanî ruhlara bir takım gücler izafe etmekte de mutabıktırlar. Yalnız bu güçlerin çeşitlerinde, bunların görevlerinde ve bunlara tanınan yan güçlerde farklılıklar görülmektedir. Burada en büyük fark da duyan ruha izafe edilen güçlerin her birisine, Gazzalî'nin beyinde ayrı ayrı birer yer göstermesidir. Böylelikle Gazzalî beyinde ruhî olaylara mukabil merkezler, belli bölgeler, güçler ve organlar tayin ederek lokalizasyon nazariyesinin sahibi olmaktadır.

Her iki filozof da ortak duyumu kabul etmekte, ona toplayıcı ve sentezci fonksiyon vermekte, insanî ruha düşünme gücü tanımakta birleşiyorlar; fakat bu güçlere izafe edilen özelliklerde, bunun yapı ve tarifinde ayrılıyorlar.

Aristo hafıza ve hayalgücü'nü bedenî fonksiyon olarak kabul ederken, Gazzalî bunları ruhî fonksiyon olarak kabul etmektedir. Birincisinde düşünme gücü imajsız düşünemediği halde ikincisinde imajsız da düşünebilmektedir. Zira Gazzalî'de insanî ruhun bilme gücü üst âleme dönüktür.

Aristo'da düşünme gücü, özü kavramaya yarayan bir meleke, ruhun bir gücü olduğu halde; Gazzalî'de "nefsin küllî nefsden istifadesi" dir.

Yunan filozofu nazarında ruhun ilk fiili duyum olup, onsuz bir şey anlamak veya öğrenmek mümkün olmadığı ve duyum daima hatasız olarak algıladığı halde, İslâm filozofu a priori olarak ruhda bazı zarurî bilgilerin mevcudiyetini, ileri safhada duyulara hacet kalmadan, doğrudan doğruya bir takım bilgilerin kavranabileceğini kabul eder. Ayrıca, Aristo'nun duyulara büyük itimadına karşılık, Gazzalî, duyu organlarının en kuvvetlisi saydığı göz misâlinde olduğu gibi, duyulara hiç itimat beslemez.

Aristo'da ruhun bütün fonksiyonları için cismanî bir organ gerektiği halde, Gazzalî'de böyle bir mecburiyet yoktur; zira kalb gözü açıldıktan sonra her hangi bir duyu organına ihtiyaç kalmaz.

Bilginin teşekkülü meselesinde her iki filozof bazı hususlarda birleşmiş oldukları halde bazı hususlarda büyük farklılıklar gösterirler.

Önce bilginin elde edilmesindeki vasıtalarda yani, beş duyunun varlığını, ruhun muhafaza, hayal ve düşünme güçlerinin rollerini ve ruhun esas gücü olan aklın varlığını kabulde birleşiyorlar. Objelerden gelen tesirlerin algılanmasında, bu algıların bir takım zihnî ameliyetlerden geçerek tecrübî bilginin elde edilmesi hususunda da birleşiyorlar. Çünkü Aristo'da dışardan, duyulardan idrak suretiyle elde edilen bilgi, aklî ve tecrübî bilgi değildir. Bu ancak görünüşün bilgisi yani (doxa) zandır. Bunun tecrübî ve kesin bilgi haline gelebilmesi için aklın müdahalesi ve aklî bir takım müdahale ve muamelerden geçmesi gerekir. İhbarî bir kelâm, İhbâri bir hüküm haline gelmeyince tam ve kesin bilgi elde edilmiş olmaz. Bu sebeple Aristo'da hafızadaki tekrardan tecrübe, onun aklîleşmesi ile de küllî kavram, san'at ve ilmin prensipleri meydana gelir[976].

Tevrübî bilginin bir takım zihnî, psikolojik ve mantıkî ameliyeler neticesi elde edilmesi husuna Gazzalî'de de rastlıyoruz. Fakat Gazzalî bu bigi'nin tecrübî olmasına rağmen kesin olmadığına kanidir. Zira O, tecrübî bilginin kaynağı olan duyulara karşı güvenini yitirmiştir. Duyular ona göre kesin bilgi için, yetersiz ve yanıltıcıdır. Aristo ve Gazzalî bilginin teşekkülünde en büyük rolü olan aklı kabulde birleşmelerine rağmen, aklın çeşitleri, mânâları ve muhtevalarında da ayrılmaktadırlar.

---

976 Aristo, Métaph., 980 a 27 vd.

Aristo'nun boş bir levhaya benzettiği münfail (pasif) akıl tamamen maddeye bağlı ve tecrübeye tamamen açık (çünkü bomboş) olduğu halde, Gazzalî boş levha olarak sadece ortak duyumu kabul etmekte, aklın bazı zarurî bilgilerden âzâde olduğu fikrine katılmamaktadır.

Bu cümleden olarak filozoflarımız faal akl'ın mevcudiyetini kabulde de birleşiyorlar. Fakat Aristo, yalnız ruh'a ait saf bir düşünceyi sadece ve sadece bununla mümkün görürken, Gazzalî böyle bir zarureti hissetmiyor; çünkü Gazzalî insanî ruhu ve kuvvetlerini maddeden mücerret olarak kabul etmektedir. Aristo'da faal akıl ezelîdir, yaratılmamıştır. Gazzalî'de ise ezelî değildir, yaratılmıştır. İlk yaratılan odur. Her iki filozof da bu akl'ın ebedîliğinde birleşmekte beraber Aristo onun"dışardan" insana girdiğini[977] kabul etmekle Gazzalî'den ayrılmaktadır. Çünkü Gazzalî'de faal akıl insan ruhuna ancak tesir eder; fakat ona hulûl etmez. Aristo'da bir kimsenin doğumundan faal akl'ın ona nereden geldiği, ruhun diğer güçleri ile nasıl birleştiği, daha önce hangi âlemde yaşadığı belli olmadığı, metafizik'inde onu Tanrı ile bir tuttuğu veya ona Tanrı nazarıyla bakılmasına sebep olduğu halde, Gazzalî'de bu durumların hiç birisi ile karşılaşmıyoruz. Çünkü Gazzalî'de faal aklın menşei meadı, vazifesi ve yeri belirlenmiştir.

Aristo psikolojisi'nde faal akıl bilginin teşekkülünde esas rolü oynar. Zira duyan ruh, insanda güç halinde mevcut olduğundan, Aristo'nun bildiğimiz güç-fiil anlayışına uygun olarak, bu güç tecrübe ile temas ederek, fiil haline gelmeye başlar. Bu pasif aklın tesir olarak bilgi'nin meydana gelmesini hazırlaması demektir. Fakat sadece bir kabiliyet olan pasif akl'ın kazanılmış akıl (Bilgi) haline gelebilmesi için üst âlemden ilâhî bir müdahale gerekir. Bu üstün müdahaleyi yapan işte faal akıldır. Onunla esas bilgi teşekkül eder ve istidat (güç) fiil, yani bilgi haline gelir. Aristonun metafiziğinde üst âlemle irtibatı kuran bu metafizik prensiptir. Görünüşlerin bilgisi ancak bununla terkip haline gelir ve kesinlik kazanır.

Aristo da, bilginin teşekkülünde, ruhun hallerinden biri olan sezginin ve "Sezgici Akl"ın rolü olduğu[978] bu sezginin Gazzalî'deki sezgiden tamamen ayrıldığı da unutulmamalıdır.

---

977 Gén. Anim., 736 b 28, 744 b 21.

978 Ross; a.g.e., s. 302, 203; Eth. Nic. s. 1141 a 8, 1139 b 27-31.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Gazzalî insanda, küçüklüğündenberi mevcut olup "yakın sebebi" bilinmeyen bazı zarurî bilgilerin varlığını kabul ediyordu[979]. Bunun yanında o vahye dayanan gaybî bilgiyi de kabul eder. Bunlardan başka duyulara dayanan ve gayesi zan olan tecrübî bilgiyi, akla dayanan mantıkî ve matematik bilgiyi[980] —ki bunlar düşünce yoluyla elde edilir— kabul eder ve lüzûmuna inanır. O dış âlemdeki nesnelerden (a'yan) varlığı bulunan bir şeyin, önce zihinde, sonra ruhtaki mânâya delâlet eden "Lâfız"da varlık kazanmasına ve onun misâlinin (benzerinin) ruhda resm olunmasına bilgi (İlim) demekte ve bir şeyin duyulardaki benzerine uygun tarzda nefisle hasıl olan misâlinden başka, ilmin bir mânâsı olmadığını ileri sürmektedir[981]. Gazzalî'nin psikolojisinde bu bilgilerin meydana gelişinde faal akl'ın hiç bir rolü görülmez.

Gazzalî bu aklî ve tecrübî bilginin teşekkülünü benimseyip onu bu şekilde izah etmekle birlikte, zamanla, duyulara olduğu gibi, akla da itimatı sarsıldı. Akıl, ona göre, duyulardan üstün olmasına, görmeden bilmesine rağmen hatadan salim olamamaktadır. Bu da onun yetersizliğini ve yanıltıcı olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu noktada da Aristo'dan ayrılan Gazzalî, artık mükâşefe ve zevk yoluyla yeni bir bilgi çeşidinden bahsetmekte ve bunu yakînî bilgi olarak vasıflandırmaktadır. Bu bilgi çeşidi, doğrudan elde edilen sezgici bilgi ve vasıtası da sezgidir. Gazzalî'yi şüpheden kurtaran, huzura kavuşturan bu bilgi de o aklın rolünü red ve inkâr etmeyip aksine insan bilgisinin kabiliyetini ortaya koymak için akl'ı tenkid ederek onun güç ve imkânını ortaya koymuş ve aklın bilgisini basamak yaparak sezgi[982] yoluyla vasıtasız bilgiye ulaşmıştır. Bunu aklın yanıltıcılığından, hayal perdesinden sıyrılarak kurtulabileceğine dair sözlerinden, ve aklı dinin temeli sayarak dinî ve lâdinî ilimlerin birleşebileceğine dair fikirlerinden anlamak mümkündür.

---

979 Gazzalî, İhya, III, s. 21.

980 S. Dünya; Tehafüt el-Felasife-Mukaddime, s. 31-32.

981 Gazzalî, Miyar, s. 75, 76, 108; el-Maksad, s. 52.

982 M. İbbal "İslâm'da dînî tefekkürün yeniden teşekkülü, cev. Sofi Huri, İst., 1964" adlı eserinde Gazzalî'nin hads ile tefekkür arasına ayrıcı çizgi çizdiğini (a.g.e. s. 20-21), söylüyor ki, Gazzalî'nin yukarıda geçen tefekkür tarifi hatırlanırsa, böyle bir çizgiyi çizmediği, aksine tefekkürü sezgi (hads) ile tamamladığı, bunların Gazzali'de iç-içe bu-

Gazzalî'nin elde ettiği bu doğrudan bilgi yaşanarak elde edilmiştir, yoksa bir nokta-i nazara göre ve mukayese ile elde edilmemiştir. Bu bilgi tarzı ilmî tecrübeye benzemezse de yine de bir nevî tecrübedir. Bu tecrübe, imanın ve iman konularına ait bilgilerin belli bir usul dairesinde yaşanması suretiyle yapılır ve neticede kesin ve "yakînî" bilgiye ulaşılır Bu bilgi realiteye değil, üst âleme "mahfuz levha" daki taayyünlere ait bir bilgi olduğu için "mutlak"tır, ve olduğu gibi elde edilen bilgidir. Dolayısıyla bu bilgi, dış âleme ait tecrübeden, pozitif bilgiden farklıdır.

Gazzalî, İhya'da "Muhabbet (Allah aşkı) ile bilgiyi birleştirmiştir[983]. Çünkü Gazzalî bilginin sevgiyi artırdığına inanarak, Allah'a ait bilginin O'na olan sevgiyi artırdığını kabul ediyor. O tevbe, sabır, zühd, tevekkül gibi merhalelerden geçmeyi, kalbin bedenî ihtiyaçlardan sıyrılarak temizlenmesini ve ilâhî safiyetine ulaşmasını, imanın iki tesirli kavramı olan nazarî ve ilâhî halleri birlikte yürütmeyi şart koşarak bu bilgiye ulaşmıştır.

Buna göre Aristo'nun imajsız bilgi ve kavramın mevcut olabileceğini kabul etmemesine karşılık, Gazzalî böyle bir şeyi kabul etmiş olmaktadır. Çünkü Gazzalî, esas olarak insanla Allah arasında, insanla üst âlem arasında doğrudan doğruya bir münasebeti kabul etmekte ve aradaki vasıta ve engelleri kaldırabilmektedir. Gazzalî ilmin temeli olan fikirlerin kökünü ruhun alışkanlıklarında ararken, Aristo bunları tabiatta ve şaşmaz akıl prensiplerinde aramaktadır.

Aristo'da ruh ve beden, madde ve form birliğinin tam bir örneğini teşkil ettiği halde, Gazzalî'de ruh form olarak telâkki edil-

---

lunduğu söylenebilir. Hocam merhum H.Z. Ülken de Gazzalî'de "Akıl ve inanç ayırımı"ndan bahsetmekte (F. Giriş, I, s. 75, An., 1963) dir ki, buna da aynı sebeple katılmak isabetli olmasa gerektir. Zaten kendisi de ((Olgu hakikatı ve akıl hakikatının yetmezliğini gören İslâm filozofu, bunları inanç hakikatı ile tamamlamak istiyor" sözüyle (a.g.e. s. 74) ve "Kalb gözü"nü bu iki hakikat arasında ahengi kuracak olan ve üst aleme çevrilen "Felsefî Sezgi" (s. 75) olarak nitelemesiyle, bizi doğrular görünmektedir.

İkbal aynı eserde Gazzalî'nin dînî felsefî şüphecilik üzerine kurduğunu söylüyor (a.g.e. s. 20) ki, buna da katılmak mümkün değil. Zira, önce şüphe ile din bir arada barınmaz, sonra Gazzalî şüphelerden sıyrılmış yakınî bilgiye ulaşmıştır. Ayrıca o, yeni bir dînî anlayış getirmemiş ve din kurmamış, İslâm'ı benimsemiş, savunmuştur.

983 Osman E. Chahine, L'Originalité Créatrice, s. 105 vd.

mediğini ve faal akıl tarafından da bedene verilmediği için, ruh-beden münasebeti karşılıklı tesir ve karşılıklı ihtiyaç içinde izah edilmiş; fakat bu izahda ruh'un bedene duyduğu ihtiyaç'ın hududları belirtilerek, ruhun esas hakimiyeti tesis edilmiştir.

Bu hâkimiyet anlayışından olarak, Gazzalî'de ruh, bedeni, ölüm halinde terk edebildiği, geldiği emir âlemine geri dönüp, orada ölümle terk etmiş olduğu bedene dönmeyi beklediği, beden (madde) de tam bir fesada uğrayarak, çözülüp, dağıldığı ve sonunda bu çözülen madde yeniden terkip kazanıp ruhuyla birleştiği, böylece ruh ebedî olduğu halde, Aristo'da bunların hiç birisi yoktur. Aksine onda ruh, maddeye bağlıdır, form olduğu için onda dahilden mevcuttur; bu bakımdan ferdî ruh, Aristo'da madde'nin yokolmasıyla birlikte yokolup gitmektedir. Onda bu ruhun ezelîyeti olduğu halde ebediyeti olmamakta, Gazzalî'de ise ferdî ruhun ezeliyeti olmadığı halde ebediyeti kabul edilmektedir.

Böylece Aristo'da ruhun menşei ve sonu meselesi gibi, ruhların cesetlere iadesi, cesetlerin haşrı, Âhiret, ebedî ve mutlak saadet, ceza, ikap gibi meselelerle hiç karşılaşılmadığı halde, Gazzalî'de esas ayrılık noktalarını bunlar teşkil etmektedir.

Gazzalî'nin, bu şekilde cesetlerin haşrı ile varlıkların oluşunda bir istihale ve tekâmül kabul ettiği gibi onların yokoluşlarında da bir istihale kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Gazzalî ile Aristo madde ve ruh problemlerine dair çeşitli görüşlerinde görüldüğü gibi, bir çok ana noktalarda ayrılmakta ve ortaya değişik çözüm yolları atmaktadırlar. Bu ayrılık noktaları ve çözüm tarzları ortaya çıktığı için, şimdi, karşılaştırmaya gayelik ve sebeplik problemleri açısından devam edelim.

4 — Gayelilik ve Sebeplilik bakımından:

Daha önce gördüğümüz üzere, Gazzalî'de, Aristo'da olduğu gibi varlıkların varoluşun sebebini izah için dört ayrı sebebin mevcudiyeti ile karşılaşmaktayız.

Yalnız Aristo'da esas rolü form dolayısiyla formel sebep oynadığı ve gaye-sebep ile etken sebebi formel sebebe indirgendiği, gaye forma ithal edildiği, onun gerçekleşmesi forma bağlandığı halde, Gazzalî'de durum böyle değildir. Zira o, en çok önemi gaye'ye ve gaye-sebebe vermekte fail'in ve fiili'nin varlığını buna

bağlamakta, suret cisme dışardan verildiği için, gayeyi surete yaklaştırmak ihtiyacını duymamakta, böylece Aristo'da maddî ve formel sebep önem kazandığı halde, Gazzalî'de gaye ve etken (bais) sebep esas rolü oynamakta ve önem kazanmaktadır.

Bu meselede Aristo ile Gazzalî arasındaki en büyük ayrılığı, birincisinde gaye'nin ve gayelilik'in eşyada ve tabiatta dahilî olarak mevcut bulunması; buna karşılık, Gazzalî'de dahilî olarak mevcut olmaması ile aralarındaki gayelilik anlayışını farklılığı teşkil eder.

Aristo'da âleme ilk hareketin verilişi ve âlemdeki devamlı oluş ve yokoluş bir gayeye ve gaiyete dayanmakta, tabiattaki bütün varlıklar iyiye ve yetkine ulaşmak için şuursuz olarak çalışmaktadırlar.

Gazzali'de ise gaye fikri eşyada ve tabiatta olmayıp, Allah'ın kendisindedir, ve O âlemi, eşyayı bir gayeye ve plâna uygun biçimde yaratmıştır. Bunun için varlıklar ve eşya bu gayeden haberdar olmamakla beraber, gayeye uygun biçimde, şuursuz olarak, Allah'ın kendilerine bildirdiği tarzda hareket ederler. Çünkü insandan başka hiç bir varlıkta şuur ve akıl yoktur ve hiç birisi muhatap ve sorumlu tutulmamışlardır. Bu bakımdan hepsi nesnelerin hareketlerinden sorumlu tutulan insanın işine yaraması gayesiyle yaratılmışlardır. Bundan dolayı esas olarak, Allah'a ulaşmak ve mükemmelleşmek gayreti içinde olan varlık, sadece şuura, iradeye, sorumluluğa ve seçmeye sahip bulunan insandır.

Aristo'da hem dıştan, hem içten gayelilik bulunduğu halde, Gazzalî'de yalnız dıştan bir gayelilik vardır; bu da muhteva bakımından ayrılmaktadır.

Aristo'da gaye ve gayelilik, felsefesinin ana karakterlerinden birini hatta birincisini veren çok mühim bir metafizik unsur olduğu halde, Gazzalî'de bu anlayış en büyük önemi taşıyıp, en büyük izah tarzı olarak görünmez. Çünkü Allah âlemi iradesiyle yoktan var etmiştir; yoksa sevgi objesi olarak kendisine çekmek suretiyle değil.

Aristo'nun İlk Muharriki ezelden beri mevcut olan maddeyi, formu, âlemi, Ay-üstü âlemindeki manevî cevherleri, ikinci üçüncü dereceden muharrikleri ve sabit yıldızları kendisine cezb etmekte, onlara ilk hareketi bu şekilde vermektedir. Bu takdirde

eşyaya gaye, ezelden verilmiş olmakta ve bunda İlk Muharrik'in bir rolü görülmemektedir. Halbuki 'Gazzalî'de Allah âlemi ve bütün varlıkları şuurlu olarak, ilmiyle, iradesiyle ve kudretiyle yaratmış ve onlara istediği şekli vermiş, onların hareket esaslarını belli kanunlar halinde tesbit etmiştir; onlar da bu esaslar dairesinde belli bir zamana kadar bu harekete devam edeceklerdir. Bu hareketleri esnasında insandan gayri varlıklar yalnızca işe yararlar, vasıtadan ibarettirler; halbuki insan kendisini Yaratanın büyüklüğü, güzelliği ve azameti karşısında O'na karşı sevgi ve saygı duymakta, mânen yükselerek O'na ulaşmağı gaye edinmektedir.

Aristo sebep anlayışı ile sebep-netice arasındaki bağın zarurî olduğuna inanarak, eşyada tabiî zarureti, üst âlemde de mutlak zarureti kabul ederken, Gazzalî illet-eser, arasındaki bağın zarurîliğini kaldırmakta, bunu zorunlu bir bağ değil, mümkün olarak görmekte, eşyada tabiî zarureti kabul etmekle birlikte onun işleyişinde tam bir mekanizm kabul etmemekte ve bazan dış müdahalelerle bu işleyişin durduğuna kanaat getirmektedir. Böylece Aristo içten ve aklî bir zaruret kabul ederken, Gazzalî dıştan ve aklî bir zaruret kabul etmektedir; Aristo zarureti varlığa yüklerken, Gazzalî bunu eşyadan alıp onu idare eden kanunlara vermektedir. Aristo eşyadaki, tabiattaki illet'i tam illet sayarken — Gazzalî bunu âdî illet saymaktadır.

Zaruret ve sebeplilik anlayışı ile Aristo, tabiî ve oldukça sert bir determinizmi kabul etmesine rağmen, mutlak zarureti verdiği üst âleme karşı tesadüfler âlemi dediği bir âlemde tesadüfü, şansı, hilkat garibelerini kabul ederek bu determinizmi yumuşatma yoluna gitmiştir. Gazzalî ise tesadüf'ü hiç bir suretle kabul etmediği ve tesadüf sanılan olayların esas sebeplerini bilmememizden dolayı böyle söylediğimizi kabul ettiği için, benimsediği determinizmini illet-eser münasebetindeki bağın zarurîliğini kaldırarak yumuşatmaktadır. Yunanlı filozof ucube ve hilkat garibelerini maddenin noksanlığıyla izah ederken, Gazzalî bunu ilâhî irade ve hikmetin gayeli bir tecellisi olarak görmektedir. Birincisi Ay-altı âlemine tesadüf âlemi demekle zaruretler âleminin onun üzerindeki tesirini tamamen azaltmakta ise de, ikincisi istisnaî olayların bile bir kaideye tâbi olduklarını kabul etmektedir. Aristo eşya düzenindeki zaruretle, tabiattaki cebr ve insanın irade ve faaliyet sahasını tam ayırmamaktadır; çünkü köle ile hayvanın hareketini, tabiattaki nesnelerin tesadüfî hareketiyle bir tutmuştur. Böylelik-

le O, insan cinsini ve varlığını bir bütün olarak ele almadığı halde, Gazzalî bu iki sahayı tam ve kesin olarak ayırmakta, insanın hürriyet ve faaliyeti üzerinde tabiattaki "illetler"in rolünü açık bir şekilde reddetmekte, cansız varlıkla hayvanı, hayvanla insanı tam olarak ayırmakta, hayvandan insana yükselmeyi kabul etmekte, insan cinsini, her çeşidiyle bir bütün olarak ele alıp, maddî ve manevî problemleriyle birlikte incelemektedir.

Meşşaîliğin kurucusu tesadüfle determinizmini yumuşatmasına rağmen, tesadüfe de seçme hakkı tanımadığı için yine bir çeşit zaruret ve kör mekanizm'den pek uzak kalmamakta; Gazzalî ise determinizmini vazıh olarak yumuşatmakta ve bununla ulaştığı tabiat kanunu anlayışıyla çağdaş felsefeye bir kapı açmaktadır.

Bir başka ayrılık noktasını da Aristo'da aşağı âlemin gayelilik ve tesadüf âlemi olmasına karşılık Gazzalî'de tesadüfün rolünün her tarafta kaldırılması, yerine tâbir caizse ilâhî determinizmle işleyen ve bazı müdahalelerle zaman zaman yön değiştiren yumuşak ve düzenli bir tabiat kanunu fikrinin getirilmesi teşkil eder.

Bu hususta bir diğer noktayı daha kaydedelim:

Aristo'nun İlk Muharriki hem formel sebep, hem etken sebep, hem de gaye sebep olmasına ve eşyadaki düzene hiç bir müdahale etmemesine rağmen Gazzalî'de bunun aksi vardır.

Aristo ve Gazzalî bu noktalarda ayrılmalarına rağmen, insanî fiilin dışında da bir imkânlar sahasının mevcudiyetini kabulde birleşmektedirler.

5 — Tanrı Anlayışı bakımından:

Aristo, metafizik'i "varlık olarak varlığın ilmi" şeklinde tarif ederken ve varlık'ı varlık, gerçek varlık, hareketsiz cevher olarak vasıflandırırken ontolojiden teolojiye kaymakta idi. Gazzalî ise âlemlerin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'ın ilminin esas ilmin yani "Tevhid İlmi" olduğunu söylemekte, böylelikle o da ontoloji'den teolojiye kaymakta idi. Bu kayışta Aristo İlk Muharrik nazariyesini, Gazzalî de Allah'ın zatına, varlığına ve sıfatlarına dair görüşlerini On Prensibi'nde ortaya koymuştur. Bunlar onun metafiziğinin esaslarını teşkil eden hususlardır.

Yalnız burada iki flozof arasındaki en önemli ayrılık, belki de, Aristo'nun İlk Muharrik'i aklî sisteminin tabiî bir neticesi ola rak ortaya koyması, Gazzalî'nin ise Allah'ın varlığını bir postülât olarak önceden kabul edip, diğer bütün varlıkların onun irade ve kudretiyle meydana geldiğini ileri sürmesidir.

Aristo teolojisinde İlk Muharrik'in zatı ve varlığı ile ilgili özellikleri şunlardır: O, cisim değil, cevherdir, özce ve sıfatca varlıkların ilkidir. Hareketsizdir. Ezelî ve ebedîdir. Birdir, bölünmez ve parçalanmaz, mekânı yoktur. Sırf formdur, sıf fiildir.

Gazzalî'de ise Allah vardır, kadîm ve ezelîdir, ebedîdir. Yer kaplamaz, yani bir cevher değildir. Cismanî olmadığı gibi, araz da değildir. Kendisine hiç bir yön izafe edilemez, belli bir yönde değildir. Arş üzerine kurulmadığı gibi mekândan da münezzehtir. İnsanî zihin tarafından idrak edilemez. Özü ve varlığı sebebiyle fiilî bir tarzda görülemez; fakat Âhirette görülecektir. Görülmesi cisim, renk ve yöne tâbi değildir. Her türlü maddî anlayışın dışındadır. O'nun görülmesi, cismanîlik izafesi olmadığından özünde hiç bir değişiklik yapmaz. Birdir, bölünmez ve parçalanmaz, ilâhî zatı sabittir, varlığı zarurîdir. Allah ne surettir, ne fiildir ne de sureti vardır. Fakat suretlerin vericisi, fiillerin yaratıcısı olup hareket ve sükûndan beridir.

Aristo'nun İlk Muharrik'e tanıdığı bu özelliklerin bir kısmını Gazzalî de kabul etmektedir. Fakat Aristo, meselâ Tanrı'nın bir taraftan uzanımsız (inétendu) olduğunu söylerken bir taraftan İlk Muharrik'e Birinci Gökten sonra âlemin çevresinde bir yer göstermektedir. Bunu, ilk hareketi olan Birinci Gök'ün Ona en yakın olması fikri de te'yit eder. Sonra o Tanrıya bir taraftan âlemi düzenleyicilik vasfı tanırken, diğer taraftan başkalarıyla hiç bir münasebeti olmadığını söylemektedir.

Her iki filozof da Tanrı'nın varlığını realite olarak kabul etmekte, O'nu varlığın sebebi olarak görmekte, O'nun zat ve hakikatı ile varolduğunda, hemfikirdirler. Bunun gibi O'nun mürekkep olmamasında, tarifinin yapılamamasında da hemfikirdirler. Yalnız Aristo, Tanrı'nın varlığını menfi cümlelerle tasdik ederken, Gazzalî hem menfi, hem müsbet cümlelerle tasdik eder.

Aristo'da İlk Muharrik hareketsiz olduğu halde Gazzalî'de Allah hareket ve sükûndan berîdir. Yani O, madde ve zaman dı-

şıdır. Halbuki hareketsiz, yani sükûn halinde olması, O'nun maddenin vasfını taşıması demektir. İlk Muharik hem deneme-içi (immanent) hem deneme-dışı (transcendant) bir vasfa sahiptir. Kendi verdiği misalde, general hem ordunun içindedir, kendisi ordunun bir ferdidir; hem de ordunun başında olup ona düzen verendir. Aslında İlk Muharrik'in bu misâlde, deneme-içi olması gerekir. Halbuki Gazzalî'de Allah vazıh olarak, deneme-dışı (transcendant) dır.

Gazzalî, bu özelliklerin yanında, Allah'ın bir takım sıfatları olduğunu ileri sürer. Bu sıfatlar kadîm ve ezelidirler. O bunları tatminkâr bir etüdle ortaya koyar ve böylece Tehafüt ve diğer kitaplarında müdafaa ettiği İslâmî Allah anlayışının daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Gazzalî'nin ileri sürdüğü kadîm sıfatlara yani kudret, ilim hayat, irade, işitme ve görme, kelâma Aristo'nun İlk Muharrik'inde rastlamak mümkün değildir. Sadece hayat sıfatı hariç. İlk Muharrik'in hayatının en ideal hayat olduğunu[984] söylüyorsa da Aristo bize bunun mahiyeti hakkında bilgi vermiyor. Bunun dışında İlk Muharrik'in bir kudrete, bir ilme, bir iradeye sahip olmadığını, işitme, görme ve konuşma (kelâm) sıfatlarının bulunmadığını biliyoruz.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Gazzalî Allah'ın kudret ve ilim sıfatına öncelik vermekle birlikte esas önemi irade sıfatına vermektedir. Çünkü Allah'ın i r a d e s i her şeyin yaratılışında en mühim rolü oynar. Bu irade açık ve belli bir anda âlemi ve varlıkları var eder, ve seçtiği bir anda varoluşun sebebi olur. İrade aynı zamanda seçme gücüne ve ihtiyara sahiptir. Mümkün olan her şey Allah'ın mutlak, ezelî ve hâkim olan iradesi ile meydana gelmiş olduğundan bu irade, zat ve sıfatlara dair filozofun görüşlerinde ilk yeri işgal eder. Bu bakımdan irade'nin taalluk etmediği şey muhaldir, yani onun başka türlü varlığa geçmesi imkânsızdır.

Kudret sıfatı ise, iradenin verdiği kararları yerine getirme, icra ve yaratma gücü olduğu için, ikinci plândadır. Binaenaleyh

---

984 Gompers, Aristo'nun Tanrısının, insan modeli üzerine kurulduğunu, hayatının ezelî bir sıkıntı olduğunu, bu Tanrının bir evrimin mahsulü olup, mutlak cahil olduğunu söylüyor. Bk. a.g.e. III, s. 246, 266, 267.

Allah'ın iradesi gibi kudreti de bütün yaratılış ve varoluş'u, bütün imkânları ihata eder. Bunun için O, yaratıcı, kâdir, hâkim ve âlimdir.

Aristo'nun İlk Muharriki ise iradesi olmadığından âlemi yaratmamıştır. Yaratma ve yoktan var etme gücü olmadığından Kudreti de yoktur. Kendisi tesir kabul etmemekle birlikte, âleme ve bilhassa tesadüfün hakim olduğu Ay-altı alemine hiç bir tesiri yoktur. İlk Muharrik'in başkaları ile bir münasebeti olmadığı, kendisi sadece düşündüğü ve düşüncenin düşüncesi olduğu, düşüncesinin konusu da "bizzat kendisi" olduğu için ne âlemi, ne maddeyi, ne formu, ne de küllîleri tanır. Bu sebeple Aristo da Tanrı'nın bir bilgisinden bahsetmek mümkün olmuyor. Bunu İlk Muharrik'in görme, işitme ve kelâm sıfatlarının olmamasından da anlamak mümkündür.

Gazalî gibi, Aristo da Tanrı'nın tam ve mükemmel olduğunu söylemekle birlikte, Tanrının âlemi ve küllîleri bilmesini, O'nun mükemmelliğine aykırı buluyor. O, sadece kendini ve özünü bilir. Halbuki Gazzalî, aksine sadece küllîleri değil, cüz'ileri ve en ufak şeyleri bile bilmemesini, O'nun mükemmelliğine, yaratıcılığına, idare ve kontrolü elinde bulundurmasına aykırı bulmaktadır.

Gazzalî'nin inandığı Allah'ın ilmi, irade ve kudretinden önce gelir. Zira bilinen şeye irade taalluk eder. Zira bilgi iradeyi, irade de âlemin ve varlığın imkânlı oluşunu tazammun eder. Allah'ın ilmi bütün varlığı, küllîsini, cüzîsini kuşattığı halde, varlık için yeter sebep değilidir. Bu ilim kadîm olup eşyadan önce, kesin, mutlak ebedî ve değişmez olan bir ilimdir; fakat ilmi Allahın varlığına ilâve değildir. Yalnız diğer sıfatlar gibi varlığını Allah'ın zatından alır. Bu sıfat hâdis olmadığı için Allah'ın zâtı hâdislerin zuhur mahallî değildir; bunun gibi zatına ilâve olmadığı için de zatından bir kesret, bir artma yoktur, birliği ve zatı değişmez.

Gazzalî bir irade ve bir güç'le seçme yapmayan, görmeyen ve işitmeyen ve başkasını bilmeyen bir Allah'ı ölüden farksız gördüğü için inandığı Allah'ın her bakımdan üstün ve mükemmel olduğunu savunur. Bu cümleden olarak Allah'ın iradesini, varlığın meydana gelişi için yeter sebep prensibi olarak görür. Bu, varolanın en umumî prensiplerinden biri olup varolan her şeyin neden varolduğuna dair yeterli bir sebebe sahip bulunduğunu, sebepsiz bir şeyin vukua gelemiyeceğini gösterir. Gazzalî varoluş'un

neden varolduğu meselesini ilâhi iradeyi yeter sebep olarak göstererek izah etmektedir. Aristo'da ise böyle bir irade ve dolayısiyle varlığın oluşunun sebebini izaha rastlamıyoruz.

Aristo'da İlk Muharrik sevgi objesi olarak câzibesiyle âleme ilk hareketi verdiği ve ruh atfettiği ilk Göğün devrî hareketinden âlem ve eşya düzene girdiği halde, Gazzalî'de Allah âlemi ve varlıkları kendisini bildirmek için ilmi, iradesi ve kudretiyle yaratmış ve düzene koymuştur. Aristo'da İlk Muharrik âleme sadece ilk hareketi vermek suretiyle âlemi mevcut malzemelerden tanzim vazifesine sahip olduğu ve bu tanzimin de mahiyeti dahi pek belli olmadığı halde, Gazzalî'de Allah sadece Yaratıcı, yoktan var edici değil, aynı zamanda âlemin düzenleyicisi, daima idare ve kontrol altında bulunduran mutlak hâkimidir. Bu bakımdan Aristo'da âleme verilen ilk hareket, herhangi bir sebeple durduğu takdirde, İlk Muharik'in âleme bir müdahale imkânı ve kudreti olup olmadığı tartışma konusu olmuş ve âlem hakkında hiç bir bilgisi olmayan bir Tanrı'nın onun üzerinde bir tesiri olacağı fikri kabul görmemiştir[985]. Halbuki Gazzalî Allah'ın mutlak bir irade ile mutlak bir kudrete, kontrola ve müdahale hürriyetine sahip olduğunu savunmuştur.

Gazzalî varlığın meydana gelişi için küllî bir takım sebepler tayinine ve bunların yerine sevkine kaza ve kader dediği halde, Aristo'da İlk Muharrik'in böyle bir takdir ve icrası, Kaza ve Kaderi, lütuf ve ihsanı yoktur.

Aristo'da, İlk Muharrik'in özelliklerini taşıyan ikinci ve üçüncü dereceden bir çok ezelî, hareketsiz muharrikler kabul edildiği; İlk Muharrik'in hareketine bunlar vasıta olduğu, varlıkların varlık garantilerini kendisinden alamadıkları, İlk Muharrik'in âlem, öteki muharrikler ve eşya ile münasebetinin bu çerçeveyi taşımadığı, ezelî olan diğer motörlerin, madde ve form'un, âlemin, tabiatın Tanrı'ya rekabet derecesine yükseldiği, eski Yunan mitoslarının tesirlerinden ve kesretten kurtulamadığı bilinmektedir. Buna karşılık, Gazzalî'nin Allah anlayışında mutlak olarak politeist ve deist anlayışlardan uzaklaştığı, Allah'ın âlem, varlıklar ve bilhassa insan ile münasebetinin vuzuh kazandığı ve tam bir vahdete kavuştuğu anlaşılmaktadır. Çünkü Allah âlemi kendini bildirmek

985 Ross, a.g.e., s. 257.

için yarattığına göre, ilâhî hitaba karşı sorumlu olarak Allah'ı ancak insan bilebileceği için, ağırlık merkezi Gazzalî'de birden bire insan olmakta ve insan adeta var oluşun bir nevi sebebi görünmektedir.

Aristo'da İlk Muharrik lütuf, inayet sahibi olmasına ve varlıklara bir iyilik ve nimette bulunamamasına karşılık, Gazzalî'de durum tamamen aksinedir.

Aristo İlk Muharrik'i "Sevgi Objesi" yaparak, maddeye ve form'a bir manevîlik ve bir fonksiyon verdiği halde Gazzalî madde ve form'a böyle bir fonksiyon ve metafizik özellik tanımamaktadır. Aristo'nun İlk Muharriki ne zamanı, ne hareketi, ne maddeyi, ne de başka bir şeyi yarattığı halde, Gazzalî'de Allah zamanî olmayıp zamanı ve diğerlerini yaratmıştır. İlk Muharrik'te yaratma görülmediği gibi, sudûr da görülmez, belki Tanrı'nın deneme-içi vasfı dolayısıyla bir çeşit hulûl vardır. Fakat Gazzalî'de ne sudûr, ne de hulûl görülür.

Gazzalî Aristo'dan, bunlardan başka Allah'ın Kelâm'ını dolayısiyle vahyi kabul etmek, böylece merkez kabul ettiği insana başka bir bilgi yolu ve sahası açmakla, varlıkların birliğini temin eden prensibi Allah ve iradesi olarak kabul etmekle, Allah'ın mutlak hür ve serbest iradesinden sâdır olan Fiillerinin vacip değil C â i z olduğunu ileri sürmekle, âlemdeki her türlü yaratığı O'nun fiili olarak görmekle, "Hakikî fiilin irade ile yapılan fiil" olduğunu iddia ederek fiili şuur ve iradeye bağlamakla da ayrılmakta ve hususîyet göstermektedir.

Aristo'nun Tanrı'sı aklî ve felsefî bir tasavvur olduğu halde, Gazzalî da Allah objektif bir hususiyete sahip olup herkes tarafından inanılan bir mutlak varlık olmaktadır.

6 — Deneme-İçi ve Deneme-Dışı (Transcendant) bakımından:

Muhtelif vesilelerle gördüğümüz ve çeşitli yerlerde işaret ettiğimiz gibi, Aristo ile Gazzalî felsefî meseleleri deneme-içi ve deneme-dışı olarak mutalaa etmekle de ayrılmaktadırlar.

Bildiğimiz gibi, Aristo eşyada ve tabiatta, dahilî olarak bulunan, dıştan bir fiilin neticesi olmayan bazı güçlerin mevcudiyetini kabul etmektedir. Bu cümleden olarak o, meselâ formu, mahiyeti, özü ve maddeyi cevher diye özdeşleştirip, bunları eşyada

dahilî olarak mevcut sebep gibi görmektedir. Gazzalî ise eşyada kendi kendine mevcut böyle bir güç tanımamakta, bunları esas sebep olarak görmemektedir.

Aristo'nun maddeden canlılık, form'a doğru koşma arzusu, tabiatta bir yetkinlik (Entéléchie) kabul edip, formun da bizzat madde'nin içinde mevcut olduğunu ileri sürmesine karşılık, Gazzalî bunların aksini, yani dışardan ve üs'ten bir müdahale ile verildiğini kabul eder.

Aristo gayeyi, form'da, formu da maddede mevcut kabul ettiği ve maddenin gerçekleşmesini form'a, onunkini fiile ve fiil'inkini g a y e'ye bağladığı halde, Gazzalî bunları benimsemeyip, gayeyi form'a onu da maddeye indirgememektedir.

Aristo maddede fiili dahilen mevcut gördüğü maddeye, peşinde koştuğu yetkinliği ve dahili hareket gücünü, dinamizmi taşıttığı halde Gazzalî böyle canlı ve dinamik bir madde anlayışından uzaklaşmakta, eşyadaki dinamizmi şartlı olarak benimseyip Allah'ın müdahalesine açık kapı bırakmakta ve O'nun kudretine her hangi bir şekilde halel getirilmesine imkân bırakmamaktadır.

Bunlar gibi Aristo, ferdî ruhu da maddeye dahilen mevcut olarak kabul ederek onu maddeden ayrı düşünemediği halde, Gazzalî, ruhun maddeden mücerred varlığını, onun emir âleminden geldiğini ve yine bedenin ölümüyle oraya döneceğini kabul etmektedir.

Son olarak Aristo, İlk Muharrik'in âlemde hem deneme-içi, hem de deneme-dışı (muteal) olarak mevcut olduğunu kabul etmesine karşılık, Gazzalî Allah'ın deneme-dışı olduğunu kabul ve iddia etmekte, dolayısiyle mutlak varlığı deneme-içi olmakla sınırlandırmamaktadır.

Böylece Aristo felsefesi'nin ana karakterinin deneme-içi, Gazzalî'ninkinin ise deneme-dışı olduğu hususu ortaya çıkmaktadır.

7 — Varlık Anlayışları bakımından :

Önceki karşılaştırmaların hepsi varlık problemi ile ilgili olduğu için bu husustaki farklılıklar da az-çok ortaya çıkmış olduğundan, burada onları ana hatlarıyla birlikte mütalaa edelim.

Asıl varlığın ne olduğu meselesinde Aristo ile Gazzalî, daha önce geçtiği gibi, birbirlerinden tam olarak ayrılırlar. Çünkü bildiğimiz üzere, Aristo'nun İlk Muharrik'i yaratma gücüne sahip

değildir. Aristo kendisi de yoktan yaratma fikrini felsefî düşünceye aykırı bulduğu için, kabul etmemekte idi. Buna karşılık Gazzalî yaratma'yı Felsefî bir öncül olarak koymuş ve bir müslüman filozof olması hasebiyle bu öncül, düşüncelerinin adeta hareket noktasını teşkil etmiştir. Bu bakımdan Aristo'da asıl ve reel varlık, kendi kendine kaim, hareketsiz ferdî cevher olduğu halde, Gazzalî'de bu bizzat yoktan yaratıcı ve âlemi idare edici olan Allah'tır.

Gazzalî için Tanrı, yoktan yaratılmadığı, hatta kendisine, çaresizliğe varlık dendiği için tam ve mükemmeldir; her şeyi yarattığı için bütün varlıkların varoluşlarının sebebidir. Aristo için de Tanrı varlıkların ilk, gaye ve etken sebebidir. Fakat bu Tanrı'nın yaratma gücünün ve âlem hakkında bir bilgisinin olmaması yüzünden, varlıkların varoluş sebebi olması sözde kalmaktadır.

Gazzalî için asıl varlık olan Allah'ın tam mânasıyla varlık olarak, madde suret, fiil ve infial'den berî olmasına, varlığının zarurî bulunmasına, zatının varlığını gerektirmesine, her şeyi bilmesine, bilgisinin eşyadan gelmemesine karşılık; Aristo için esas varlık olan hareketsiz cevher yani Tanrı daimi bilfiil olan, ve sadece ilk hareketi veren, daima kendi kendini düşünen bir varlıktır.

Mümkün olan varlıkların hepsi, Gazzalî'nin düşüncesinde, Allah'ın yoktan yaratması ile meydana geldikleri ve bütün varlıklara varlıklarının garantisini verip, devamını sağlayan O olduğu halde; Aristo'nun düşüncesinde İlk Muharrik'in, tamamen metafizik bir unsur olan "sevgi" ile, verdiği ilk hareketten sonra ezelî olan madde ve formun kendi kendine birleşmeleri ile meydana gelmiştir.

Bu bakımdan Gazzalî âlemi Allah'ın muhkem ve irade ile yarattığı bir fiili olarak görür ve âlemin zatı itibariyle mümkün olduğu, fakat iradenin taallukundan sonra vacip (zarurî) olduğu kanaatındadır. İrade ise bir şeyi benzerinden ayırma gücü olduğu için, Allah, onu, varlıktan evvel olan yokluktan, temyiz yoluyla varlığa çıkarmış, tercih etmiştir. Bunun için Gazzalî âlemi hâdis kabul etmeyenin, onun mümkün olduğunu değil zarurîliğini savunmuş olacağını ileri sürmüştür. Böylece O, varolanın niçin varolduğunu izah için, kâfi sebep olarak ilâhî iradeyi gösterdiği halde, Aristo bu hususu izahsız bırakmıştır.

Gazzalî Yoktan yaratılmayı kabul ettiği için, varlığın karşılığı olan yokluğu bir prensip ve Allah'ın bir fiili olarak görmekte ve ona bir varlık vermektedir. Aristo ise yoktan var etmeyi reddettiği için yokluğu da varolandaki her hangi bir noksanlık olarak mütalaa etmektedir. Bundan dolayı Gazzalî'de mutlak bir izafî yokluk fikri mevcut olduğu halde, Aristo'da sadece izafî yokluk fikri mevcuttur.

Aristo ile Gazzalî âlemin menşei meselesinde ayrıldıkları gibi, sonu meselesinde de ayrılırlar, Ayrıca bu ayrılık tabiat, araz, madde ve kuvvet anlayışında da, çeşitli şekillerde kendini gösterir. Çünkü Gazzalî, yaratmayı benimsemekle, şekilsiz madde fikrini reddetmekte, maddeye, Aristo gibi bir takım metafizik güçler (sevgi, arzu, form, fiil gibi) atfetmemekte, böylece materyalist anlayıştan tam uzaklaşmaktadır. Tabiat, araz, kuvve ve form anlayışındaki farklılıklara daha önce işaret edilmişti. Gazzalî'de tabiat ne ruh, ne cevher, ne her şeyi en iyi yapan bir Tanrı'dır; O sadece maddî cevherler ve cisimler toplamıdır.

Gazzalî sadece kendisine isnad edilen "el-Madnunu Bih Alâ Gayri Ehlih" adlı eserinde Aristo tarzında, âlemi Ay-altı ve Ay-üstü diye ayırmakta ise de, âlem bahsinde gördüğümüz gibi, alemi esas olarak üçe ayırmakta ve varlıkları da ona göre sıralayıp tasnif etmektedir. O âlemi, yukarıdan aşağıya doğru, Melekût, Ceberût ve Müşehade âlemi diye ayırırken, buralarda hangi varlıkların bulunduğunu, bunların yaptıkları işleri ve birbirleri ile olan münasebetlerini de açık bir şekilde belirtmiştir. Gazzalî Melekût ve Ceberût âleminde melek, ruh, şeytan gibi varlıkların olduğunu söylerken, güneş ve yıldızları Arş ve Kürsi'yi Ay-üstü âleminde olmasına rağmen, maddî varlıklardan saymakta, onlara hiç bir uluhiyet ve canlılık atfetmemekte; aksine bilhassa *güneşin her an enerjisinden ve kütlesinden kaybedip, küçüldüğünü, eridiğini ileri sürmektedir.*

Aristo ise ezelî olan Ay-üstü âleminde elli beş felek ile bunların her birisi için, hareketini İlk Muharrik'ten alan ve fakat onunla aynı vasıfları taşıyan, bir o kadar da muharrik zekâlar kabul etmekte; bunların İlk Muharrik'le ve diğer varlıklarla olan münasebetlerini açıklamayıp, vuzuhsuz bırakmakta, işlerini de İlk Muharrik gibi, kendi feleklerini harekete getirmekten ibaret görüp, Ay-üstü âlemindeki güneş ve benzeri bütün varlıkları da ilâhî varlık olarak kabul etmekte, onlara ruh ve canlılık tanımaktadır

Müşahede âlemindeki unsurlarla bunların terkibinden meydana gelen cisimler ve bunların düzeni hususunda iki filozof arasında pek farklılık görülmez. Yalnız burada madde, suret, cevher, araz anlayışı ile bunların işleyişi arasındaki farkları gözden uzak tutmamak gerekir. Müşahade âlemindeki varlıklar arasında en büyük fark, insan anlayışı ve insana verilen değer noktasında olsa gerekir. Zira Gazzalî insanı, varlık bütünlüğü içinde ele alıp, onu bedenî ihtiyaçların temin suretiyle ruhî cephesinin yüceltilerek, nefsine hakim kılmak ve dolayısiyle ebedîliğe aday olarak görmek, böylece ebedî ve mutlak saadete ulaşmasını temin etmek, onu mesuliyetinin getireceği sıkıntılardan kurtarmak istemektedir. Aristo ise insanı cinsini bir bütün olarak almayıp, köle ile hürü ayırmakta, köleyi hayvan ile bir tutmakta, kölenin hareketlerini hayvanınki gibi, şuursuz, iradesiz ve tesadüfî olarak nitelemektedir. Hür insana da, ferdî ruhu ölümlü kabul ettiği için, ebedîlik hakkı tanımamaktadır.

Gazzalî âlemi adeta ufkî olarak üçe ayırırken, dikey olarak da varlıkları üçe ayırarak onları mertebelendirmektedir. O, maddî varlıkları en basit unsurdan, maddî varlıkların en büyüğü olan Arşa; manevî varlıkları faal akıl'a mürekkep varlıkları da Hz. Peygamberin ruhuna kadar sıralayıp tasnif etmektedir. Bunların aralarındaki münasebetleri de belirlediği için, hepsinin üstünde olan mutlak Hâkim'in kontrol ve idaresi altında mekanizma, belli prensiplere göre ebediyyen değil, belli zamana kadar işlemektedir.

Gazzalî, Aristo gibi, varlığın meydana gelişinde dört sebebın rolü olduğunu kabul etmekle birlikte o bunlara tam ve mutlak sebep nazarıyla bakmadığı gibi, bunları ikiye de indirgememektedir. Form'un fiilîleşmesi demek olan oluş, Aristo'da gök cisimlerinin muntazam ve devrî hareketlerinin tesiriyle meydana gelmekte ve devrî hareket esas prensip olarak kabul edilmekteyse, Gazzalî devrî hareketin, tesirini kabul etmekle birlikte, oluşun esas prensibi olarak konulmasına karşı çıkmakta ve bunun ezelî-ebedî oluşunu da reddetmektedir. Gazzalî'de Tanrı sureti olmadığı, kendisi de suret olmadığı ve varlıklara suret dışarıdan verildiği için, sebebsiz varlıktır. Aristoda ise İlk Muharrik sebepsiz veya sebebi kendinden varlık olduğu halde, İlk Muharrik aynı zamanda sıf suret ve sırf fiildir. Bu bakımdan O'nun sebepsiz varlık ol ması pek mümkün görünmemektedir.

Burada, şuna da işaret etmemiz yerinde olacaktır: Gazzalî varlıkların oluşunda bir istihale ve tekâmülü benimsediği gibi, varlıkların yokolup tekrar diriltilmelerinden yani cesetlerin ikinci yaratılışında da aynı şekilde bir istihaleyi benimsemektedir.

Gazzalî'nin kabul ettiği reel varlıkların yanında Arş, Kürsî gibi maddî varlıkları da kabul etmesi, ayrıca gazap, sabır gibi ruhî hallere varlık nazarıyla bakması, onun farklılığını ortaya koyan hususlardandır. Bu son nokta yeni varoluşçu anlayışla karşılaştırılabilir.

Diğer bir farka daha işaret edelim: Gazzalî'de Allah'dan başka her türlü varlık, mümkün olduğu ve her şeyin O'na nisbetle varlıkları mümkün bulunduğu halde: Aristo'da böyle bir ayırım ile karşılaşmıyoruz. Onda aksine İlk Muharik dışında bizatihî varolan zarurî varlıklar, devamlı ve düzenli bir şekilde varolanlarla, tesadüfen varolan varlıklarla karşılaşıyoruz. Bu sonuncular mümkünleri teşkil etmektedirler. Esasen Aristo tesadüfte seçme hakkının olmadığını söylemekle, onu da bir çeşit zaruret olarak kabul etmektedir.

Gazzalî bir şeyin vukua gelmesi için, ve varlık olarak, varlığın mevcudiyet ve devamlılığını sağlayan Kâfi sebep prensibini ontolojik bir mânâda varlığın oluş sebebinin izahı hususunda ileri sürmekte, onu illiyet prensibi ile de bir tutmuş olmakta ve bunu hadiselerin bulunduğu illiyet sahasından insanın iradesi sahasına kaydırmaktadır. Aristo'dan Gazzalî bu cihetten de farklılık göstermektedir.

Aristo, varlık problemini cevher problemine indirgemekte ve cevherî forma bağlıyarak, form hakkında kesin bilgiyi sağlayacağına inandığı mantığın kavramları yani varlığın mahiyetleri ile varlık konularını özdeşleştirmektedir. Buradan da O, a priori olarak bilinen mahiyetler, mantıkî sahaya ait olduğu için, âlem ve eşya hakkında açık ve kesin bilgiye ulaşmak istemektedir.

Gazzalî ise ontolojik ve teolojik sahada rasyonel ve tecrübî bilgiyi kabul etmekle birlikte, bunun sıhhatına güvenememekte, yakinî bilgiyi elde etmek için intutionist bir yola girmektedir.

***

BÖLÜM IV

SONUÇ

Birinci ve ikinci bölümdeki tahliller ve üçüncü bölümdeki karşılaştırmalar ile özelliklerini cevherci, realist, finalist, rasyonalist, kavramcı ve deneme-içi (immanent) olarak tesbit ettiğimiz Aristo Metafiziğini burada tekrar vasfetmiyeceğiz; yalnız onu yetersiz olduğu gerekçesiyle tenkid eden Gazzalî Metafiziğinin özelliklerini ve Aristo Metafiziğini aştığı noktaları tesbite çalışacağız.

Gazzalî asıl varlığın ne olduğu meselesinde, asıl ve reel varlık olarak ilk ve en yüce varlığı kabul ettiği, diğer bütün varlıkların varlığını buna dayandırdığı, varlıkların yaratma yoluyla meydana geldiklerine inanıp bu inancı savunduğu, onları yatay ve dikey olarak mertebelendirdiği, bunlar arasındaki münasebet derecelerini açık bir şekilde belirttiği, onları bir sınıflamaya tabi tuttuğu, niçin meydana geldiklerini izah hususunda kâfi sebep olarak ilâhî iradeyi öne sürdüğü, varlığın mebde ve menşei meselesini sükût ile geçiştirmeyip değişik bir çözüm getirdiği için Aristo'nun bu husustaki düşüncelerini aşmış ve modern düşünceye yaklaşmıştır. Bu özelliği ile Gazzalî'nin metafizik anlayışı ontolojik bir karakter taşır.

Gazzalî, asıl ve reel varlıktan hareket ettiği, özsüz ve mahiyetsiz varlık olamıyacağını iddia ettiği ve fakat öz ve mahiyeti de varlıkların sebebi olarak görmediği, onların öz ve hakikatlarının varoluş ve varlıklarından önce mevcut olduklarını ileri sürdüğü ve böylece öz ve mahiyeti esas sebep kabul eden, var oluşu özden önce gören, varlığın varoluş sebebini açıklamayan Aristo'nun özcü ve cevherci metafiziğinden ayrılmaktadır.

Madde ve formu hakikî sebep kabul etmediği, bunların yaratılmış olduğunu ileri sürerek madde-form, madde-Tanrı, Tanrı-

form, Tanrı-tabiat ikiliğinden kurtulduğu için filozofumuz, Aristo metafiziğinin bu yoldaki pürüz ve tutarsızlıklarından uzak kalmıştır.

Varlıkta öz'ü mahiyeti, suret ve formu devamlı özdeşleştirmek yolu ile değil, fakat Allah'ın birliği, mutlak varlığı ve yaratıcı kudretiyle âlemin ve varlıkların birliğini koruması sebebiyle Gazzalî, Aristo metafiziğine göre yeni bir açıklama getirmiştir. İslâm filozofu cevheri de yaratılmış olarak kabul ettiği, değişmede onu bir prensip gibi gördüğü, cevher ve arazın da madde ve form gibi kendi başlarına bir şey yapamamalarından dolayı bunlara da dışardan devamlı müdahaleyi lüzumlu gördüğü, böylelikle devamlı oluşa imkân kapısı açtığı, yaratıcıyla yaratılmışlar arası münasebeti sıkı bir şekilde tazelediği ve bu şekilde devamlı yaratış (création continue)ı ileri sürdüğü için Aristo'nun kendi başına mekânik bir tarzda işleyen cevher anlayışından ayrılmış, varlık meselesini sadece cevher meselesi olarak gören Aristo'yu bu hususta da aşmış görünmektedir.

Gazzalî'nin maddî ve birleşik cevherlerden ayrı olarak tanıdığı manevî cevhere hareketlilik tanıması, böylece bunlardan ruhun da gelişip olgunlaşabileceğini kabul etmesi, bunu da iradeye dayanan muntazam hareketlere dayandırması, Allah'a cevher denemiyeceğini ileri sürmesi ve bu hususta israr etmesiyle, cevherin de diğer varlıklar gibi hâdis olduğunu iddia etmesiyle, Aristo'nun varlıklaştırılmış, hareketsiz, manevî cevher anlayışını ve onu tayin eden formun bıraktığı boşluğu doldurmuş formun gücü, sınırı, tesiri, nereden ve nasıl geldiği, maddeyi nasıl tamamladığı gibi meseleler vuzuha ve daha yeterli izahlara kavuşmuştur.

Gazzalî reel hadiseleri öz ve mahiyet olarak formun tayin ettiği fikrini kabul etmeyip formun da yaratıcı değil yaratılmış-olduğunu ileri sürerken, realiteyi mâhiyetlerin bir unsuru ve neticesi olarak kabul etmeyi isabetsiz bulması, dolayısıyla mantıkî formların reel hâdiseleri ihtiva ve tayin ettiği fikrini isabetli bulması ve formu bütün fertleri tarif etmek için en zarurî şart görmemesi, onun, formu maddede varlığa imkân veren veya bu imkânı alan bir zaruret olarak gören Aristo metafiziğinin bu zayıf tarafından kurtulduğunu ortaya koymaktadır.

Gazzalî maddeyi yaratılmış olarak kabul etmekle, Aristo'nun ezelî, şekilsiz, değişken ve gayri muayyen olan ve ezelî varlıkların

hareketsiz ve değişmesiz olduğu prensibine uygun olarak sabit ve değişmelerden uzak olması gereken maddesini; şekilsizlikten ve ezelî olmasının doğurduğu bu tutarsızlıktan kurtarmıştır.

Filozofumuz, maddeyi formun kendisini fiilîleştirmesi nisbetinde varlık kazanan ve bu fiilîleşmeyi izah için ona arzu, sevgi, gaye gibi gizli ve metafizik güçler izafe eden Aristo'nun bu materyalist anlayışını, onu statik halden kurtaran gücün dışarıdan geldiğini, maddeye izafe edilen bu güçlerle maddenin hareketinin tesadüfîlikten ve sapmalardan kurtarılamıyacağını iddia etmek suretiyle aşmıştır. Gazzalî böylece gayeyi forma indirgeyen, onu da maddede dahilen mevcut gören deneme-içi anlayıştan, bu gaye ve formu maddenin içine kimin ve nasıl koyduğu sorusunu cevapsız bırakmak ve maddedeki sapmaları izah yetersizliğinden, hilkat garibesi ve ucubeleri tesadüfe, sebepsizliğe ve kanunsuzluğa bağlamaktan, dolayısiyle düzen ve ahenk fikri ile çelişen tesadüfe bel bağlamaktan kurtulmuştur.

Ayrıca o, gayeyi forma dahil etmekten, şuursuz gayenin bütün varlıklara teşmilinden de kurtulduğu için gaye ile formun hangisinin önce gerçekleşeceği, madde ile formun gayeye her ulaşmasında gayenin bitip bitmeyeceği, yetkinleşmek için bir gaye peşinde koşan tabiatın ve diğer varlıkların, kendilerini hiç tanımayan ve onlara hiç lütûf ve ihsanı olmayan İlk Muharrik'in içine kapanık hayatını nasıl tanıdıkları ve onu kendilerine nasıl örnek aldıkları gibi bir çok meselelerle vâzıh cevaplar vermiştir.

Gazzalî varlıktaki ve varoluştaki gayeyi sadece şuur, akıl, idrak ve irade sahibi insana hasr etmekle, diğer varlıkları bu gayenin tahakkukuna hizmet etmek üzere yaratılmış vasıtalar olarak kabul etmekle ve insanı ilâhî emre muhatap görüp mükâfat veya cezaya lâyık kabul etmekle, Aristo'nun mesuliyetsiz olarak şuursuzca nerden geldiği belli olmayan deneme-içi bir gaye anlayışını kabul etmemekte, insanı köle-insan diye ayırıp, köleyi iradesiz hayvan mertebesine indirmekten kurtulmakta ve böylece deneme-dışı karakterde bir metafizik getirmektedir.

Gazzalî eşyada ve tabiatta dahilen mevcut bir gayeliliği değil, sadece Yaratıcının çizdiği bir gayeliği kabul ettiği, eşyayı, her türlü varlığı bunun tahakkukuna yardım edecek şekilde vasıta olarak yarattığına inandığı için Aristo'daki en üstün cevherden itibaren bütün cevherler silsilesini ve bunların irtibatını, bunlar arasındaki oluş ve yokoluşu "Gayelilik" ile izah cehdinden ve

bundan doğan fizik cevher ve varlıkların manevî cevhere bağlanışındaki metafizik unsurların oynadığı rolün izahının getirdiği güçlük ve vuzuhsuzluktan kurtulmuştur. Aynı zamanda o, tabiî kuvvetlerin, mekânik basit hareketlerin karşılaşmalarının tesadüfî ve yaratıcı bir fail olmadan bu gayeliliği, bu düzen ve ahengi, âlemde ve onun tekâmülünde ortaya çıkan ilerlemeyi, hayat ve ruh gibi ayrı ve değişik realiteyi izah güçlüğünü aşarak Yaratıcı Kudret gibi bir mesnede dayanmak suretiyle bu hususların izahını vuzuh getirmiştir.

Gazzalî'nin madde gibi, maddede husule gelen değişiklikler gibi, hareketin de yaratılmış ve hâdis olduğuna kani olması, hareketin varoluş şartını sonlu olması gerektiğine bağlaması, devrî hareketin bir prensip (mebde) olarak alınamıyacağını ileri sürmesi, varlıklar arasında öncelik ve sonralığa dayanan bir hiyerarşi meydana getirmesi; Aristo'daki hareketin ezelî oluşunun doğurduğu, Ay-altı âleminin kevn ve fesada tabi olmasına rağmen hareketinin ezelî olmaması, ezelî olan varlıkların hareketsiz olması gibi pürüzleri aşmış madde ve suretin hangisinin daha önce olduğu, manevî varlıkların bu meydana gelişte ne gibi roller oynadığı tarzındaki meseleler çözüme kavuşmuştur.

Gazzalî manevî cevherlerin hâdis olmaları sebebiyle hareket içinde olduklarını ileri sürmekle ve bunlardaki tekâmülü de kabul etmekle birlikte meselâ manevî cevher saydığı meleklerin de bir tekâmüle sahip olup olmadıkları meselesine vuzuh getirmemiş; fakat, Aristo'nun birçok zekâlar olarak zikrettiği manevî cevherlerin mahiyet ve durumlarını karanlık bırakmasına karşılık bunlara cevap getirmiştir.

Gazzalî yoktan yaratmayı kabul etmekle birlikte varlıkların meydana gelişini izahta tam bir istihale ve tekâmüle inanmakta, mutlak yokoluşu kabul etmeyerek fertlerin ölümden sonra dirilişini, cesetlerin haşrını varlığın bir istihalesi olarak görmekte olduğundan; varlığın varoluş sebebini izahta mebde ve mead (varlığın başlangıç ve sonu) meselelerine cesaretle gitmekte, Aristo'nun cevapsız bıraktığı veya ele almaktan kaçındığı bu meseleleri ele alarak önemle üzerinde durmakta, âlemin kıdemi meselesinde olduğu gibi, onları enine boyuna münakaşa etmekte, âlemin ve varlıkların sadece hâl-i hazırını değil, geçmiş ve geleceğini de kapsayan şumullü ve maddeci tekâmül anlayışından uzak bir görüş getirmektedir.

Bu anlayış çerçevesi içinde hareketin bir başlangıcını ve sonunu çizdiği ve zamanı da hareketin bir ölçüsü olarak kabul ettiği için geçmişi ve geleceği içine alan bir zaman anlayışına ulaşmakta olduğundan Aristo'nun başı ve sonu belli olmayan ezelî bir zaman anlayışını bir yana bırakmış; böylelikle Aristo'daki hareketin işleyip zamanın meyvesini vermemesi ve hareket ve zamanın ezelilîğine karşı mekânın sonluluğu gibi bir tutarsızlıktan kurtulmuş, sonsuz zamanı sonlu olan bir ruhun sayması gibi bir tenakuza düşmemiş, varlıksız zaman fikrini aşmış, hareketin başlamasıyla zamanın başladığını iddia etmiş, böylelikle hareketin sona ermesiyle zamanın sona ereceği için mekânı da sonlu kabul etmenin tutarlılığı içine girmiş ve zamanî olmayan varlığın yaratma imkânının izahına kapı açmıştır.

Filozofumuz varlıkların meydana gelişini varlık olarak varlığın yaratıcı kudretine bağladığı için onlar Allah'ın mutlak idaresi ve kontrolu ile garantisi altına girdiklerinden, Gazzalî'de varlık ve varoluş değerini kazanmakta, Aristo'daki bu desteksizliğin aksine, âlemin, eşyanın, insanın ve hayatın hasıl oluşu mânâsını ve izahını bulmaktadır.

Reel varlığı bir iman meselesi olarak kabul ettiği, varlıkların kategorilerde olduğu gibi, müşahede ile bilindiğini ve inkârının gayrî kabil olduğunu ileri sürdüğü için ontolojik bir anlayışla işe başlayan Gazzalî'nin esas meselesi, epistemolojik olup o her şeyde bilgiye ve ilme öncelik tanıdığından, Allah'ın ve insanın iradesinin tecellisi için ilmi zarurî gördüğünden, Aristo'da ontolojik anlayışının ağırlık kazanmasına karşılık, Gazzalî'de epistemolojik cihet ağır basmakta ve daha çok önem kazanmaktadır.

Gazzalî varlık olarak varlığı yani Allah'ı ve O'nun yarattığı bütün her şeyi tesbit ve kabul ettikten sonra varlıktan süjeye, varlıkların en şereflisi, en üstünü olan insana, kâinattan onu bilebilecek olan yegâne varlığa ve akla dönmekte, onun bilgisinin kaynak ve sınırlarını tesbite çalışmaktadır. Bunda da insanın eşyayı olduğu gibi bilmeye kabiliyetli olduğu şeklindeki kanaatından hareket etmektedir.

Gazzalî özü varlığın sebebi değil, şartı saydığından, onun bilinmesi için önce varlığın bilinmesini gerekli gördüğünden, dış âlemin bilinmesi için de beş duyu, ortak duyum, hafıza, hayal ve düşünme gücü gibi vasıtalara dayanan zan derecesindeki basit bil-

gi ile, duyulurların suretlerinde kuvve halinde mevcut olan küllîlerle elde edilen tecrübî ve aklî bilgiyi zarurî görmekte, ayrıca a priori olarak insanda bazı zarurî bilgilerin varlığını benimsemekle, bu noktalarda Aristo ile benzerlik içinde olan Gazzalî, tecrübî bilginin teşekkülünde faal akıl'ın değil, insandaki aklın rolünü benimsediği için ondan ayrılmaktadır. Akla dayanan bu mantıkî ve rıyazî bilginin yanında, her seviyeden insan için vahye dayanan nebevî bilgiyi, bundan da başka olarak nefsine hakim olup ruhunu temizleyen ve böylece mânen yükselen kimselere muhsus olmak üzere sezgici (hadsî) bilgiyi kabul ettiği için tamamen intuitioniste bir anlayışa ulaşmaktadır. Bu bilgi üst âleme veya gayb âlemine ait bilgi olup doğrudan doğruya ve vasıtasızca elde edilir. Bu bilgi nisbî ve izafî olmayıp bununla Mutlak'a vasıl olunur. Ruh tamamen temizlenince gayb âlemiyle aradaki perde kalkıp "Kalb gözü" açılınca Levh-i Mahfuz'daki özler, eşyanın hakikatları saf, boş ve lâtif olan insan kalbine aynadaki akis gibi akseder. Şu halde bu bilgi eşyanın künhünü bir defada ve bütünüyle (çünkü Levh-i Mahfuz'daki bilgiler icmalî olup tafsilî değildir) kavrar, ona nüfuz eder. Mantıkî bilginin metodu muhakeme ve istikra (tümevarım) olduğu halde bu sezgici bilginin metodu sezgi (Intuitionhads) dir. Mantıkî bilginin teşekkülünde faal akıl'ın değil, fakat küllî nefsin cüz'i insanî nefsi ikazını kabul eden, bu yüzden kavramların teşekkülüne, marife, daha sonra aklî ve zihnî işlemler ve tasdiklerle meydana gelen bilgiyi ilim diyen[986] Gazzalî marife ve ilim ikilisini kabul ederken sezgiye dayanan yakınî bilginin temininde ilim-amel ikilisini en büyük şart olarak görmekle yine Aristo'dan ayrılmıştır.

Gazzalî dış âleme ve eşyaya ait mantıkî bilginin teşekkülünde aklın rolüne ne kadar büyük yer veriyorsa, Aristo'nun benimsediği vasıtalı, isbatcı bilgiye karşılık büyük önem verdiği yakınî bilginin elde edilişinde de aklın rol ve tesirini o kadar kaldırıyor.

Fakat bu demek değildir ki, Gazzalî insan hayatından aklın ve aklî bilginin rolünü kaldırıyor; aksine, girişte işaret ettiğimiz gibi, mantık bilmeyenin bilgisine de güvenilemiyeceğini ilk defa söyleyen odur Yine ruh bahsinde ve mukayesede temas ettiğimiz üzere o, aklı tenkid etmekle onu ber-

---

986 Gazzalî, Mihakk en-Nazar. s. 9.

taraf etmediği gibi, aksine onun değerini ve gücünü ortaya koymakta, akıl ile imanı ayrı sahalar olarak görmediği gibi ikisinin arasına kesin hatlar da çizmemekte; bilâkis sezgi yoluyla elde ettiği yakınî bilgiye ulaştıktan sonra da kulu hareketlerinde ve üç çeşit bilgiyi kullanışında iradeye muhtaç kabul etmekte, iradeyi iki benzerden birisini seçme gücü diye tarif ettiğinden ve bu seçmeden en büyük rolü ilme verdiğinden, seçilen şey hakkındaki hükmü de akla vermektedir. Bundan dolayı o, muhakeme ve bilgi yoluyla seçmede asıl kararı veren akıl olmaksızın kulun iradesini kullanamıyacağını, seçme yapamayacağını, dolayısiyle hür olamayıp mes'uliyetinin mânâsız kalacağını savunmakta, bu sebeple irâdenin tahakkuku için aklı zarurî görmekte[987] ve onu din'in (şerîat'ın) temeli saymakta, bu noktada da Aristo'dan çok başka düşünmektedir.

Yalnız buna rağmen filozofumuz duyulara ve onlardan hasıl olan bilginin kesin ve güvenilir olduğuna güvenemediğinden bu güvensizliği daha sonraları akla ve aklî bilgiye de teşmil ettiğinden, duyular, akıl ve aklî bilgi hakkındaki bu metodlu şüphe onu duyuların ve aklın ciddî surette tenkidine götürmüş ve böylece yakinî bilgi arama yoluna girmesine sebep olmuştur. Aklın bu tenkidi, bir sistem kurmadan önce insan bilgisinin kabiliyetlerinin böyle bir şeye kâfi gelip gelmiyeceğini yoklamak[988] mânâsını taşıdığından O, yakîni ve en güvenilir bilgiye nasıl ulaşacağını araştırırken, bütün teori ve sistemlerin, bütün ilimlerin hakikat kıymetlerini de ortaya koymağa çalışmış, insan bilgisinin kaynaklarını, imkân ve kabiliyetleri ile şartları ve nevilerinin ne olduğunu meydana çıkarmış; böylece aklın bizi asla aldatmadığını[989] söyleyerek aklî bilginin yakînî (certitude) ifade ettiğine inan[990] Aristo'dan bilginin değeri ve hududu meselesinde da ayrılmış, onun bilginin teşekkülünü mutlak olarak faal akıla bağlayan ve bilginin doğruluğunu, değerini aklın şaşmazlığı ile ölçen görüşünü bir kenara bırakmış, bu hususta kendine mahsus orijinal görüşler getirmiştir. Gazzalî duyular ve akla itimatsızlık beyan edip, onları tenkit etmekle ve bunların yakınî bilgiyi elde etmekte yetersiz ve yanıltıcı olduklarını iddia etmekle, insan bilgisini değerlendirme-

---

987 Gazzalî; İhya IV, s. 316.
988 H. Heimsoeth; Felsefenin Temel Disiplinleri, s. 35.
989 Aristo; De l'Âme, 429 a 15-20; 430 a 2, s. 35; 430 b 26-30.
990 P. Janet et S. Séailles H. de la Philosophie, s. 675.

de yeni ve sağlam bir kriter aramış, bunu da kalbde ve kalb gözünün açılması suretiyle doğrudan doğruya Allah'da bulmuştur. Zira ona göre gaybî ve yakınî bilgi "Nefs ile Bârî Teâlâ arasında, husulünde vasıta olmayan[991] bilgi olduğu için ve bu bilginin gayb lâmbasından saf ve boş olan kalbe bir ışık (Ziya) gibi aktığı inancını taşıdığı için Gazzalî varlığın ve varoluşun değerini ve garantisini Allah'da bulduğu gibi insan bilgisinin doğruluk ve hakikata uygunluğunu, oradan bütün vasıtaları kaldırarak Allah'a dayandırmış ve onunla garanti altına almış, böylelikle yakîn'ın temelini, bilen süjenin dışında bulmuştur Bu temel ve kriter bir yandan Allah, öte yandan ve dolayısiyle faal ve peygamberdir.

Görülüyor ki, Gazzalî süje-obje münasebetini izah ederken, hiç bir aynîleştirmeğe ihtiyaç duymayıp, bu hususta düalist kalmayı tercih ettiğinden, Aristo'nun insanda ve Tanrı'nın düşüncesinde süje ile objeyi aynîleştirip bilenle bilinenin, düşünenle düşünülenin aynı olması gibi hulûlcü anlayışından uzak kalmıştır. Bu suretle o aynı zamanda insanın bütünlüğünü de korumuştur. Öyle ki, sâfiyetini kazanarak mânen sıddîkler mertebesine ulaştığı zaman bile ilâhî huzurda kendisini kaybetmemesi veya ilâhî varlığa asla karışmıyarak varlığını bütün halinde koruması, ontolojik ve metafizik bakımından "Yokolmaması" ve Allah ile lika'da bir ittihad'a gitmemesi[992] onun en orijinal taraflarından birisini teşkil eder.

Burada şuna işaret yerinde olur: Gazzalî'nin aklı tenkidi sofistçe bir gaye taşımayıp sezgici bir metafizik anlayışı ortaya çıkarmak, yakînî bir bilgiye ulaşmak gayesine yöneliktir. Böylelikle o, daha sonra Kant'ta ortaya çıkacak olan tenkitçi anlayışın temellerini de attığı kanaatını kuvvetlendirmektedir.

Gazzalî "Kalb gözü" ne büyük ehemmiyet verip ısrarla bunun üzerinde durmakla, dış âleme dönük olan mantığın yanında bir de insanın iç dünyasına, dolayısıyla ilâhî âleme dönük olan ikinci bir mantık, tabir caizse "His mantığı", yahut "kalb gözü mantığı" anlayışı gerektirmiştir.

---

991 Gazzalî; R. el-Ledünniye, s. 28-29.

992 F. Jabre; Plotin'in Vecdi, Gazzalî'nin Fenâsı, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1961. Çeviren: İbrahim Agâh Çubukçu.

Varlık olarak varlığın Aristo'da tabiat mı Tanrı mı olduğu izaha muhtaç iken Gazzalî, bunun Allah olduğunu söyleyerek tam tasrih etmiş, realite ve hakikat düzeninde Tanrı esas prensip ve her şeyin garantisi olduğundan varlığın, oluş ve yokoluşun geçmiş ve geleceğini bu şekilde garanti altına almak istemiştir. Gazzalî bu şekilde mümkün olan ferdî hâdiselerle, kadîm olan küllî varlığı ayırmış ve O'nun varlığı ile sıfatlarının ve fiillerinin geniş ve derin münakaşalarını yaparak görüşlerini sağlam temellere dayandırmıştır.

"Tehâfüt" ve "el-İktisâd" daki Allah anlayışı tam bir orijinalite gösterir. Bu anlayış zihnî, metfizik, lojik ve dinî tesire kendini gösteren bir imanı izah eder.

Felsefenin en yüksek problemi olan Allah probleminde bütün mesele bu yüksek kudret sahibinin kör bir kuvvet mi, şahsiyetsiz ve mekanik bir kanun mu yoksa yaratıcı, düzenleyici, idareci, şuur ve irade sahibi bir varlık mı olduğunu tesbit etmektir. Bu tesbiti iyi yapan ve meseleyi kökten kavrayan Gazzalî bu yüksek kudret sahibinin kör bir kuvvet olamıyacağını, şahsiyetsiz ve mekanik bir kanun olmayıp, âlemi yoktan var eden, tertip ve düzenleyen irade, ilim ve şuur sahibi bir varlık olduğunu isbata çalışır. Bunun için önce aklı sonra nakli kullanır. O, Allah'ın varlığını isbat için kitaplarında çeşitli delillere yer vermekle birlikte Allah'ın zatı ve varlığı ile ilgili tesbit ettiği ve metafizik esasları teşkil eden on esasın yanında Allah'ın moral sıfatlarından bilhassa ilim, irâde, kudret ve kelâm sıfatları ile lütûf ve ihsanı üzerinde ısrarla, geniş bir şekilde ve dikkatle durmakta ve varlıkların, âlemin varoluşunu bilhassa ilim, irâde ve kudret sıfatlarına bağlı görmekte, Kelâm sıfatını ise insanın bilgisini, dini, kitabı ve peygamberi gerektirdiğinden insanın doğru yolu bulması ve dolayısiyle insanın saadetiyle ilgili görmektedir.

Gazzalî'nin insanı ilâhî hitaba muhatap görmesi ve onu mesuliyet altına koymakla aynı zamanda ona bir irade tanımış olması, tabiattaki illetlerin insan irâdesi sahasında geçersiz olduğunu ileri sürmekle insan ruhunun, aklın ve irâdesinin dolayısıyla hürriyetinin temelini mutlak varlığa dayandırması, onu, insanı mes'ul tutmayan, köleyi irâdesiz sayan Aristo'dan ayırmaktadır; onun insana, tabiat sahasındaki ve eşyadaki Cebr (determinizm) ile Allah'ın mutlak ihtiyarı arasında bir irâde ve seçme gücü ta-

nıması[993] insanın mesuliyetini, bilgisini ve saadetini de bu irâde ve seçme gücüne bağlamasına sebeb olmuştur. Dolayısıyla bu, Gazzalî'yi gerçek taayyünü kör ve mekanik bir tesadüfe değil, tam aksine, tesbit ettiği bir gayeye göre, onu gerçekleştirecek en iyi vasıtaları seçen iradesi tarafından yapılan taayyün olarak mütalâa etmeye, bunun ise şuurlu olarak yaptığı tayin ve takdir ile mümkün olduğu kanaatına götürmüştür.

Gazzalî'nin metafiziğinde Allah-âlem münasebeti, Aristo'dakinin aksine Allah yaratan ve kâinatın mutlak hakimi olduğu için varoluşçu ve yaratıcı bir münasebettir. O her an âlemi kontrolü altında tuttuğu için, kendi koyduğu kanunlar ve iradesi çerçevesinde daima yeni ve devamlı yaratma halindedir. Bu Levh-i Mahfuz'daki önceden takdir ettiği eşyanın hakikatlarına uygun olarak, zamanı gelince tafsilatıyla yaratması şeklinde Kaza-Kader anlayışından da ortaya çıkmaktadır.

Allah-âlem münasebeti aynı zamanda deneme-dışı bir münasebettir. Çünkü Gazzalî'nin düşüncesinde Allah deneme-dışı (Muteâl-transcendant) dır. deneme-içi değildir.

Bu münasebet ayrıca ilâhî hikmet (providence) ve lütuf-ihsana dayanan bir münasebettir. Bu anlayış içinde kul Yaratıcı'sını tanır, onu sever ve bağlanır ve ona yönelir. Bu da mutlak olan, her şeyi kuşatan, insanın bilgisinin de kaynağını teşkil eden, aynı zamanda varlıklardan önce olan yani onlardan elde edilmiş olmayan ilâhî ilme dayanır.

Allah'ın cevher, suret ve fiil olmadığına, O'na yön izafe edilemiyeceğine, hareket ve sükûndan berî, hakikî fail ve hakikî sebep olduğuna, O'nun mutlak bir hürlüğe sahip bulunduğuna, bu bakımdan fiillerinin vacip değil, caiz olduğuna kanaat getiren Gazzalî, bu Yüce Yaratıcı'nın, âlemi ve varlıkları yaratmasının gayesi olarak, kendisinin bilinmesini, kendisine ibadet edilmesini gösterir.

Gazzalî yaratmayı felsefî bir öncül olarak almakla, âlemin mutlak ve kör bir zaruret yahut aklî bir zaruret tarafından ezelî, ebedî ve zarurî kılındığı fikrini ve dolayısıyla hürriyetsizlik ve mutlak determinizmi reddetmiş olmakta ve J. Chevalier'nin ifadesi ile "Hürriyet problemi, bütünün menşei prob-

993 Gazzalî; İhya IV, s. 316.

lemine bağlıdır: Şayet mutlak bir başlangıç yani yaratma varsa, hürriyet de vardır; mutlak başlangıç yoksa, bütün, mekânik olarak tayin edilmiş olduğu ve zorunsuzluk (la contingence) ancak bir tesadüf"[994] olduğu için Gazzalî Yaratma ve hürriyetin sıkı münasebetini ortaya koymaktadır.

Şimdi kudreti, irâdesi, âlem ve eşya hakkında küllî de olsa bir bilgisi, kontrol ve müdahale imkânı, yaratma sıfatı olmayan, başkasıyla hiç bir münasebeti bulunmayan, bu yüzden âlemle münasebete de sahip olmayan, cevher, sıf suret, sırf fiil ve hareketsiz olan, varlıklara hiç bir lütuf ihsanı ve nimeti görülmeyen, şahsiyeti ve hürriyeti olmayan, içine kapanık, âleme karışmayan sadece kendi kendisini düşünüp duran, deneme-içimi, deneme-dışı mı olduğu pek belli olmayan, hatta Aristo'nun misalinde zikrettiği "ordudaki general" kadar düzenleyici vasfı görülmeyen, kâh mekânik bir kanun, kâh bir tabiat kuvveti ve bir İlk Muharrik olan, âleme hareket vermek için tasavvufî bir hüviyet kazanıp sevgi objesi haline gelen Aristo'nun Tanrı'sının bıraktığı boşluklar doldurulmuş; getirdiği tutarsızlık ve pürüzlerin hepsi Gazzali tarafından giderilmiş, kendi kendine ve bütün kâinata daima yeten Monoteist bir Allah anlayışı ortaya konulmuştur.

Görülüyor ki, Gazzalî, Allah anlayışında bilhassa Aristo'nun pagan (müşrik) olan anlayışının tesirinde kalmamış ve bilhassa bu anlayışın karşısına çıkarak şiddetle onu tenkit etmiş, böylelikle onun âleme karışmayan deist tanrısından ve teolojisinden uzak, tam teist bir teoloji kurmuştur.

Bununla beraber filozofumuz felsefeyi ve varlık problemini teolojiye kaydırarak rasyonel teoloji yi kurmuş, dolayısiyle tabiat felsefesiyle pek meşgul olmamış, bu kaydırmada bir takım meseleleri felsefî temler olarak işlemiş; aklı tenkit etmekle birlikte, nasla aklı telif cihetine gittiğinden, aklın nassa temel teşkil ettiğini ileri sürdüğünden, dînî ilimlerle diğer ilimlerin tezat teşkil etmemeleri sebebiyle birleştirilebileceklerini iddia ettiğinden dolayı, kendine has bir rasyonalizmi teolojiye sokmuş, bunda ve akıl ile duyuların tenkidinde, meşşaîlerden bir takım şeyler almakla birlikte, seleflerini aşmış ve orijinal görüşler getirmiştir.

---

[994] J. Chevalier; Leçons de Philosophie, II, s. 652.

Gazzalî'nin "Hakikî fail yoktan var eden, hür iradesiyle yaratan faildir" demesi, Allah'ın tayinlerinin mutlak ve sonsuz hürriyet içinde olduğunu, bunda bir zorlama ve zaruret bulunmadığını ortaya koyması, bu irade ve hürriyete dayanarak insana da irade ve hürriyet tanıması, iradeyi "İki benzerden birini tercih etme gücü" şeklinde tarif ederek insanda bir seçme gücü ve ihtiyar kabul etmesi, bu sebeple de Allah'ın fail oluşu yanında kulun da fail olduğunu ileri sürerek iki ayrı fail kabul etmesi ve fakat Allah'ın sonsuz irade ve hürriyetine karşı kulun iradesinin ve hürriyetinin ve hürriyetinin sınırlı olduğunu savunması, insanda bu seçme ve tercihi yapan iradeye yol gösteren ve yardım eden bir ruhun ve şuurun varlığını kabul etmesine dayanmaktadır. Bu da maddeden mücerret, bedene hakim bir ruhun kendi kendine kaim olmakla birlikte, dışarıdan yani Allah tarafından yaratıldığı için varlığını O'ndan alması ile mümkün olduğundan, Gazzalî ruhî ve manevî olayları bu şekilde daha sağlam bir temelle izah imkânını bulmakta, Aristo'nun maddeden müstakil olmayan materyalist ruh anlayışından uzaklaşmakta, ruhun cevherliği, hareketliliği, onun menşei gibi meseleleri Aristo'dan ayrı ve müstakil bir şekilde halletmesine vesile olmaktadır.

Üç çeşit ruh anlayışında Aristo'nun tesirinde kalan Gazzalî, insan ruhunun hususiyetlerinde, ruhun nefis, kalb ve akıl ile münasebetlerinde, onun hastalıklarından kurtarılmasında, kirlerinden temizlenerek eski sâfiyetine ulaştırılmasında, ahlâkî kemalsizliği, ruhî kemalsizliğin yokluğuna bağlayarak irade ve nefis terbiyesine yer vermekte; kalp gözünün açılmasında ve böylece sezgici bir bilginin elde edilmesinde, insanın bunalımlara yol açan ruh ve iman problemlerinin çözümünde, Aristo'nun insanı "Akıllı hayvan" (Raissonnable) ve ruh ve maddeden mürekkep "tabiî bir bütün"[995] olarak kabul eden görünüşü aşmış, ve süjeye ve ruha daha çok önem veren günümüz anlayışına yaklaşmıştır.

Ruh-beden münasebetinde de Aristo ile aralarında bazı benzerlikler varsa da, ruhun bedene hakim oluşunda, bedene tesirlerinde ve ona çoğu hallerde muhtaç olmamasında ondan ayrılmış, ruhu bedene bağlayan veya bedeni inkâr eden ifratlara düşmemiştir Ayrıca ferdî ruhun ölümsüzlüğü, kabirde hayatın devam etmesi, cesetlerin haşrından sonra ruhların bedenlere geri dönmesi,

---

[995] J. Chevalier; a.g.e., s. 643.

ebedî hayatın varlığı, Âhiret'te ceza ve mükâfatın mevcudiyeti gibi mühim meselelerde Gazzalî, Aristo'dan hiç bir tesir almamıştır. Çünkü, bu meselelere Aristo, sisteminde hiç yer vermemiştir.

Yalnız ruhun üst âlemle irtibatını temin eden faal aklın Aristo'da durumunun çok vuzuhsuz ve izaha muhtaç olması yanında, Gazzalî'nin faal aklın menşei, âlemdeki yeri, varlıklar arasındaki önemi, vazifesi, faal aklın Allah, melekler, ruhlar ve diğer varlıklarla olan münasebetleri gibi meseleleri vuzuha kavuşturduğu ve kendine göre tatminkâr cevaplar verdiğini kaydetmek yerinde olacaktır.

Bir de Gazzalî'nin önceden ayırdığı kalb, nefis, ruh ve aklı sonunda özdeşleştirmesinin, insanın varlık bütünlüğünü korumak gayesine matuf olduğunu ve bu anlayışın da günümüze uygun olduğunu işaret etmekte fayda vardır.

Görülüyor ki, madde, cevher problemlerinde olduğu gibi ruh probleminde ve onunla ilgili meselelerde Gazzalî, Aristo'dan esaslı surette ayrılmış ve bir çok noktalarda modern düşünceyle irtibatlı, değişik ve yeni görüşler getirmiştir.

Gazzalî'nin Aristo'dan farklı düşündüğü ve değişik görüş getirdiği meselelerden birisi de illiyet meselesidir:

Varlıkların meydana gelişinde 4 sebebin bulunduğunu, Gazzalî, Aristo gibi, kabul etmekle birlikte, madde ve form'un yaratılmış veya hâdis olduklarına kani bulunması bunların da bir sebebe muhtaç olduklarını ortaya koyduğundan, madde ve form Gazzalî'de esas sebep değil, fakat yakın sebep olmaktadır. O, uzak ve esas sebep olarak Allah'ı kabul etmekte, varlıkların meydana gelişinde Allah'ın iradesinin kâfi sebep olduğunu savunmakta, etken ve gaye sebebi Aristo'nun aksine form'a dahil etmekte ve bunlara daha çok önem vermekte olduğundan Aristo'dan sebep meselesinde de esaslı surette ayrılmaktadır.

Gazzalî'nin tecrübe verilerinin zarureti değil, imkânı temsil ettiği tezine dayanarak[996] sebeple netice arasındaki bağın zarurî olmadığı fikrine ulaşması, onun, tecrübenin illet-eser arasındaki bağın varlığını gösterip bu bağın zarureti ifade etmediğinde ısrar etmesi; sebepleri, dolayısıyla ilimleri ortadan kaldırdığına değil, sadece onların imkân ve tabiatlarına delâlet etmektedir; bunu Gazzalî'nin duyulur âlemdeki fail sebepleri yakın sebep olarak kabul etmesinden de anlamak mümkün olmaktadır.

996 Mübahat Türker; Üç Tehafüt Bakımından., s. 97.

Filozofumuzun zaruret bağı yerine alışkanlık'ı koyması, ateşin sırf cebr olmasına rağmen bazan da pamuğu yakmamasını izah ederken ihtimalleri öne sürmesi, onun tabiatta cârî olan determinizm yerine ilâhî müdahalelerle yönünü değiştiren yumuşak bir determinizmi hatta bir çeşit endeterminizmi benimsediğini, bu sebeple onun Hume'a takaddüm ettiğini ve modern ihtimaliyet anlayışına[997] çok yaklaşmış olduğunu gösterir. O, bu anlayışıyla da Aristo fiziğinin ana kavramlarının dar hududu dışına çıkabilmiş ve onları tenkid ederek yeni görüşler getirmiş ve aynı zamanda irade ve imkân anlayışıyla alışılmış münasebetleri bozup yeni münasebetler kuran olağanüstü hâdiseleri yani mucizeleri de temellendirmek ve izah etmek imkânına kavuşmuştur.

Gazzalî, Aristo'nun Ay-altı âleminde tesadüfü hâkim görmesinin aksine, sisteminde tesadüfe yer mermemekle katı bir determinizm içine düşeceğini, bunun da İslâmî nassa aykırı olacağını hesaba kattığı için, kabul ettiği yakın sebepleri adî sebepler olarak nitelendirmiş; böylece "Adî illet" fikriyle elâstikî (souple) bir tabiat kanunu fikrine ulaşmış[998], sebep netice arasındaki bağın zaruretini kaldırarak determinist anlayışını yumuşatmış, Aristo'nun varlığın meydana gelişini ve onun izahına ait bilgiyi veren dört sebep nazariyesindeki eserin (l'effet), sebebe irca edilmesi[999] fikrini aşarak daha dinamik bir anlayışa ulaşmıştır.

Biraz yukarıda işaret ettiğimiz Gazzalî'nin tabiattaki illetlerin insanî şuur ve irade sahasında hiç bir tesir ve role sahip olmadığına dair fikri, her ne kadar illetlerin tesir sahasını daraltır gibi görünürse de, aslında filozofumuzun insanın mesuliyetini temellendirmek için şuurun aydınlattığı iradî bir serbestiyi kabul ettiğini göstermesi ve bununla, insan faaliyetlerini maddi ve cismanî şartlarla sınırlayan[1000] Aristo'nun düşüncesini aşmış olduğunu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Şimdi Gazzalî metafiziğinin belirtmeye çalıştığımız bu özelliklerinin, ileriki tetkiklerimizde ele alınmak üzere, filozofumuzun yaptığı işin değeri ve portresi bakımından çok yönlü olabileceği için modern düşünceyle bir çok noktalarda irtibatlı ve uyuşma halinde olduğu ve ona şunları verdiği söylenebilir:

---

997 Mübahat Türker; a.e., s. 81.
998 Ülken Hilmi Ziya İslâm Fels. Tar., s. 335.
999 J. Chevalier; a.g.e., I., s. 172.
1000 K. Vorlander; Felsefe Tarihi, s. 164.

Dışarıdan müdahale ile cevher ve arazın devamlı değişme ve oluş içinde bulunması, devamlı yaratış fikrini kabul etmesine ve böylece Descartes gibi bazı filozoflara tekaddüm etmesine yol açmıştır.

Varlıkların meydana gelmesi için kâfi sebep prensibi kabul etmekle Leibniz'e tekaddüm etmiştir.

Sebeple netice esasında bağın zarurîliğini kaldırıp yerine imkân ve ihtimali koymakla Hume'a ışık tutmuş ve modern ilim anlayışına yaklaşmıştır.

"Adî illet" fikriyle elâstikî bir tabiat kanunu anlayışına ulaşmış olduğundan Malbranche'a takaddüm etmiş "tabiat kanunu fikri ile spirituel bir âlem fikrini uzlaştıran"[1001] Emile Boutroux gibi zamanımız filozoflarının müjdecisi olmuştur.

Korku ve ümide dair fikirleriyle varoluşçu filozof Kierkegaard'a tekaddüm etmiş, gazaba ve sabır'a varlık nazarıyla baktığı, aciz ve sevgi üzerinde dikkatle durduğu ve insanın ruhî bunalımlarına çözümler getirdiği için diğer varoluşçu filozoflara da tekaddüm etmiştir.

Güneşin kütlesinden kaybettiğini ve enerjinin sabit kalmadığını ileri sürmekle modern fiziğin yeni anlayışına uygun[1002] bir fikir getirmiştir.

İnsan bilgisinin zihinde teşekkülüne yardım eden hayal, hafıza ve ortak duyum gibi güçlere beyinde belli merkezler göstermesiyle, asrımız başlarında revaç bulmuş fakat günümüzde ihtiyatla karşılanan[1003] "Localisation" anlayışına tekaddüm etmiştir.

Duyulara ve akıla itimat etmeyip onları tenkit etmekle Kant'a, insanın bilgilerinden ve onların kaynaklarından şüphe etmekle Descartes'a tekaddüm etmiştir.

1001 H.Z. Ülken; İslâm Felsefesi Tarihi, s. 335.

1002 İngiliz astronomu ve fizikçisi J. Jeans, güneşin her gün ağırlığından 300.000 milyon ton kaybettiğini yazar. (Bk. J. Jeans, Etrafımızdaki Kâinat, s. 306, Çev. S.M. Uzdilek, İstanbul, 1952).

1003 Bu hususta bk. G. Dumas, Nouveau Traité de Psycologie, s. 263-165, 287, Gazzalî'nin fizyolog olmadığı halde tıp kültürüne sahip olduğu, sırf spekülâtif olmayıp İbn-i Sina'yı da okuduğu anlaşılmaktadır.

Varlığın özünü bilmek ve kavranmak meselesinde sezgi metodunu kabul ettiği ve sezgici bilgiyi esas aldığı için, sezgiyi kabul eden Descartes ve Kant gibi filozoflarla çağımızın büyük filozofu Bergson'un uzak müjdecisi olmuştur.

"Kalb gözü" fikrini ortaya atmakla ve buna büyük önem vermekle Pascala' ışık tutmuş ve tekaddüm etmiştir.

Sistemini kurmadan önce insan bilgisinin kabiliyet ve imkânlarını yoklayıp araştırmakla yani aklı tenkide tabi tutmakla Kant'ın kritisizmine ve transcendant anlayışına ve kategorileri müşahede ile bildiğimizi söylemekle onun zihnî kategorilerine tekaddüm etmiştir.

Aklî bedaheti isbatı kabulle yine Descartes'i müjdelemiştir.

Bu gibi irtibatları çoğaltmak ve bir takım mukayeselere girişmek mümkünse de biz bunların belli başlılarını, Gazzalî'nin modern düşünceye katkılarını ortaya koyması bakımından zikretmekle yetiniyoruz[1004].

Şimdi Gazzalî metafiziğinin belli başlı özelliklerini ve söylediklerimizin bir hulâsasını vermeğe çalışalım.

Gazzalî âlemin merkezini insana kaydırdığından, süjenin tetkiki ile gerçek varlık olan Allah'a ulaşmayı ebedî ve mutlak saadet gördüğünden, bu saadete ulaşmanın tekniğini, terminolojisini koyduğundan, yolunu gösterip bunu bizzat yaşadığından, ayrıca insan hayatının müddeti boyunca, şahsiyetinin tam teşekkül etmesi için ona zamanî olmayan mutlak varlığı, muhtaç olduğu ve peşinde koştuğu ebedîliği ve zaman dışı bir gayeyi göstererek kâmil bir hale gelmesini sağladığı ve sonra ebedî saadeti kazandırma cihetine gittiği için, Aristo'nun mahdut bir zümreye mahsus olan saadet anlayışının çok üstüne çıkarak her zümreden ve sevi-

---

1004 Süleyman Dünya Gazzalî'yi, W. Hamilton ve Berkley ile irtibatlandırıyor ve mukayese edilebileceğine işaret ediyor (Bk Tehâfüt-al-Felâsife, mukaddime, s. 28, 32, Kahire, 1955); Zeki Mubarek ise, Descartes Pascal, Hobbes, Butler. Karlyle, Spinoza, Gassendi ve Malbranche ile mukayese ediyor. (Bk. Dr. Z. Mubarek, el-Ahlâk ind el-Gazzalî, s. 257-276, Mısır, 1924), Ayrıca H.Z. Ülken'in "İslâm Felsefesi Tarihi" ile İslâm Felsefesi, s. 214 vd. s. 325, (Not 12), Ankara, 1975, İ. Hakkı İzmirli'nin "İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri arasında Mukayese" adlı eserine bakılabilir.

yeden insanı için alan ve modern düşünceye uygun olan Ruhcu bir anlayışı ve iradeye bağlı felsefesiyle Aristo'nun mekanik anlayışını geride bırakmıştır.

Üstün zekâsı, yeterli felsefî ve teolojik çalışmaları ve orijinal görüşleriyle düşüncesindeki serbestlik ve ihata gücü onu, Aristo sisteminin zayıf tarafını teşkil eden metafiziğini[1005] tenkide ve bir çok noktalarda, yukarda göstermeğe çalıştığımız gibi, onu aşmağa sevketmiş; fakat zararsız gördüğü bir takım esasları da ondan almasına mani olmamıştır.

Filozofumuz felsefî bir kafaya sahip olduğundan, nassa uygun, ontolojik ve epistomolojik açıklamalarda daha ileri ve çağımız anlayışına yakın ve bazan uygun bir metafizik anlayışı getirmeyi denemiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Gazzalî'nin aklı tenkid etmesine rağmen, akıldan ayrılmayıp onu bir kenara atmaması ve kendine has bir akıl anlayışına sahip olması, böylece teolojiye rasyonel bir anlayış getirmesi, kendine has bir rasyonalizmi benimsemiş olması, onun sisteminin rasyonalist bir karakter taşıdığını, duyuları ve aklı tenkit hususunda seleflerini aşarak değişik izahlarla orijinal görüşler getirdiğini gösterir.

O, tenkitlerinde meşşaî filozoflarını ve Aristo'yu hedef almakla birlikte, İslâmî görüş bakımından nasıl bir felsefenin uygun olacağını göstermiş ve yeni felsefî anlayışın yolunu da bizzat açmıştır.

Bütün bu çalışmaları ile Kelâmı yetersiz görüp ona çatmakla birlikte Kelâm'a felsefeyi sokmuş, felsefeyi ve felsefî bilgiyi yaygın hale getirmiş, bazı filozoflara cephe almasına rağmen çözümleriyle felsefeye ve felsefî düşüncenin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur.

Filozofumuz yeni istilâhlar koyarak vuzuhsuzluktan kurtulmuş, nassla tutarlı olarak sistematik ve mantıken izah cehdi içine girmiş ve bu haliyle modern iman problemlerine cevap vererek bu hususta bir çok emsalini aşmış olduğundan, kendine rağmen, filozof olmuş; bu gayretinde de tek olmamakla birlikte en başa geçmiştir.

[1005] F.V. Steenberghen, a.g.e., s. 10.

Gazzalî'nin İslâm nassına bağlı yeni takım hal tarzları getirdiği için Aristo metafiziğinin pürüzlü ve tutarsız yanlarını İslâm imanı bakımından çözme teşebbüsünde bulunması orijinal taraflarından birini teşkil etmiş, bu haliyle de şer'a (Dîne) bağlı, varlık ve bilgi nazariyesi bakımından yeni görüşlere sahip te'lifçi bir metafizik ortaya koymaya çalışmıştır.

O daima her çeşit ihtilâf ve çelişmelere karşı çıkan felsefî bir eğilim içinde nass ile akıl, doğmatik ilimlerle realite ilimleri arasında bir uzlaşmayı sağlayan telifçi bir felsefenin sahibidir.

Şu halde Gazzalî, deist anlayış karşısında Teist, doğmatik ve mutlak rasyonalizm karşısında Kritist bir rasyonalist, deneme-içi anlayışa karşı deneme-dışı bir anlayışın sahibi, maddeci tutumun karşısında ruhcu (spiritualist), tabiatçılık, ateizm ve politeizm karşısında imancı ve monoteist, sadece akılcı veya sadece imancı ifradlar karşısında aklı ve imanı ayırıcı değil, te'lif edici, determinist anlayış karşısında endeterminist veya ihtimaliyetci bir felsefî görüşe sahip olup, sezgici bilgi anlayışı başta olmak üzere bir takım görüşleri bariz vasıflarını teşkil etmektedir. Böylece bunlar, bizim, her mesele ve her doktrin karşısında ciddî tavır takınıp kendine has fikirler getirebilen çok yönlü, çok cepheli bir filozof karşısında bulunduğumuzu ortaya koymaktadır.

Son olarak şuna işaret edelim: Bu araştırmamızdan da anlaşılacağı üzere, sonraki devirlerde felsefesi teolojileştirilen Aristo'nun felsefesinden ayrı olarak teolojiyi felsefeleştiren bu güçlü ve büyük filozof, modern felsefeye bir takım ışıklar tutmuş, bir çok meselelerde çağdaş filozoflara tekaddüm etmiş ve onların müjdecisi olmuştur. Yeni görüşlere uygun olarak böyle bir filozofun zengin fikir hazinesinin esasları ve orijinal tarafları, eserlerinin didiklenmesi suretiyle, etraflı bir şekilde tetkike muhtaçtır ve sistematik bir tarzda incelenmeyi beklemektedir.



BİBLİYOGRAFYA

I — ARİSTO ile ilgili olan eserler.

A — Aristo'nun kendi eserleri;

1 — Organon 1-6 Trad. par Tricot, Paris, 1946-50.

2 — Organon 1-5 Tercüme; Hamdi Ragıp Atademir, İst. 1963-67.

3 — Métaphysique, Trad. par Tricot, Paris, 1940.

4 — Métaphysique, Trad. par Tricot, Paris, 1953.

5 — Physique, Trad. par H. Cartéron, Paris, 1926.

6 — De L'Âme, Trad par Tricat, Paris, 1947.

7 — Fî'n-Nefs, Neşreden: A. Bedevî, Kahire, 1954.

8 — De le Génération et de la Corruption, Trad. par Tricot, Paris, 1934.

9 — Traité du Ciel, Trad. par Tricot, Paris, 1949.

10 — Les Météorologiques, Trad. par Tricot, Paris, 1941.

11 — Parva Naturalia (Du Sens, de Mémoire et Reminiscence, du Somme etc), Trad. par Tricot, Paris, 1951.

12 — Traité du Monde, Trad. par Tricot, Paris, 1949.

13 — Ethique de Nicomaque, Trad. par Jean Voilquin, Paris, 1950.

14 — Petit Traités d'Historie Naturelle, Tard. René Mugner, Paris, 1953.

B — Aristo'dan bahseden genel eserler;

1 — BİRAND-Kamuran: İlk Çağ Felsefesı Tarihi, Ankara, 1958.

2 — BRÊHİER-Emile: Histoire de Philosephie, I, Paris, 1928.

3 — BOUTROUX, Emile: Etudes D'Histoire de la Philosophie, 5. édition, Paris, 1925.

4 — Dictionnaire des Cciences Philosophique, I-II, 3. édition, Paris, 1885.

5 — GOMPERZ, Théodore; Les Penseurs de la Grèce, III. Trad. par Auguste Reymond, Lausanne, 1910.

6 — Histoire de la Philosophie I, (Orient-Antiquité-Moyen âge), Encyolopédie de la Pléiade, Belgique (Bruge), 1969.

7 — JANET, Paul et G. Séailles: Histoire de la Philosophie (Les Problémes et les écoles), 13 ème édition, Paris, 1925.

8 — İBN NEDİM: Fihrist, Beirut, 1964.

9 — KEREM-Yusuf: Tarihu'l-Felsefet el-Yunâniye, Mısır, 1947.

10 — KOJÈve, Alexandre. Essai d'une histoire raissonnée de la Philosophie palenne, I, II, Paris, 1972.

11 — RENOUVİER, Charles. Histoire et solution des problèmes Métaphysiques. Paris, 1901.

12 — RHODE, Erwin: Psyché. Trad. par Auguste Reymond, Paris, 1952.

13 — RİVAUD, Albert: Histoire de la Philosophie, I, Paris 1948.

14 — RODİER, Georges: Etudes de Philosophie Grecque, 3. éd., Parıs, 1969.

15 — ŞEHRİSTANİ; el-Milel ve'n-Nihal II, Kahire 1968 (Abdülaziz M. el-Vekil neşri.)

16 — VON ASTER-Ernest: Felsefe Tarihi, Dersleri, Çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1943.

17 — VORLANDER, Karl: Felsefe Tarihi, I, Çev: Mehmet İzzet, İstanbul, 1927.

18 — SUNAR, Cavit: İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları, Ankara, 1972.

19 — WABER, Alfred: Felsefe Tarihi, Çev. Vehbi Eralp, İst. 1949.

20 — WERNER, Charles: La Philosophie Grecque, Paris, 1966.

21 — YUHANNA, Kumayr: Usul el-Felsefet el-Arabiye, Beyrut, 1967.

C — Aristo Üzerine Yapılan Özel Araştırmalar;

1 — ATADEMİR, Hamdi Ragıp: Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara, 1974.

2 — AUBENQUE: Prierre. Le Problème de I'Etre chez Aristo te. 2. édition, Paris, 1972.

3 — BRUN, Jean: Aristote et le Lycée, Paris, 1961. (Que sais-je serisinden)

4 — DÉCARİE, Vianney: L'Objet de la Métaphysique Selon Aristote, seconde édition, Paris, 1972.

5 — FAHRİ, Macit: Aristotalis (el-Muallim el-Evvel), Beyrut, 1950.

6 — GİLSON, Étienne: D' Aristote à Darwin, Paris, 1971.

7 — HAMELİN, Olivier. Le Système D'Aristote, 2. édition, Paris, 1931.

8 — KÜYEL-Mübahat: Aristotales ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri (Doçentlik Tezi), Ankara, 1969.

9 — LERNER, Michel-Pierre: La Nation de Finalité Chez Aristote, Paris, 1969.

10 — MOREAU, Joseph: Aristote et son École, Paris, 1962.

11 — PHİLİPPE, M.D.: İnitiation à la Philosophie D'Aristote, Paris, 1956.

12 — RİCOEUR, Paul. Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote (Ders notları), Paris, 1971.

13 — ROBİN, Léon: Aristote, Paris 1944

14 — ROSS, David: Aristote, Trad. Fr., Paris, 1930.

15 — STEENBERGER, Fernand Van: Aristote en Occident, Lonvain, 1946.

II — GAZZALİ ile ilgili olanlar:

A — Gazzali'nin kendi eserleri;

1 — Tehafüt el-Felâsife, Mısır, 1955 (Süleyman Dünya neşri).

2 — Tehafüt el-Felâsife, Beyrut, 1962 (Macit Fahri neşri).

3 — Miyar el-İlm, Mısır, 1961 (Süleyman Dünya neşri).

4 — Makasıd el-Felâsife, ikinci tabı, Mısır, 1960 (Süleyman Dünya neşri).

5 — el-İktisad fi'l-tikad, Ankara, 1962 (İ.A. Çubukçu ve H. Atay neşrı).

6 — İ'tikad'da Orta Yol, Türkçesi, Kemal Işık, Ankara, 1971.

7 — Mizan el-Amel, Mısır, 1328.

8 — Critère de l'Action, Trad. Fr. par H. Hachem, Paris, 1945.

9 — El-Maksad el-Esna şerhü Esma el-Husna, Mısır, 1922.

10 — İlcam el-Avam An İlm el-Kelâm, İstanbul, 1287.

11 — Mearic el-Kuds Fi Medarici Ma'rifet en-Nefs, Mısır (tarihsiz).

12 — er-Risalet el-Ledünniye, Mısır, 1328.

13 — El-Hikme fî Mahlukatillah, Mısır, 1903.

14 — El-Madnunu bih alâ Gayri Ehlih, Kahire, 1303.

15 — Faysal el-Tefrika, Mısır, 1325.

16 — Mişkat el- Envâr, Mısır, 1325.

17 — Nurlar Feneri (Mişkat el-Envâr), Türkçesi: Süleyman Ateş, İst., 1966.

18 — Risale ilâ Melikşah fi'l-Aka'id, Mısır, 1325.

19 — El-Erbain fî Usul el-Din, Mısır, 1965.

20 — El-Munkızu Min ed-Dalâl, Kahire, 1303.

21 — Dalâletten Hidayete, Çev. A. Suphi Furat, Istanbul, 1972.

22 — Mihakk en-Nazar fi'l-Mantık, Beyrut, 1966.

23 — el-Kıstas el-Mustakim, Mısır, 1900.

24 — İhyau Ulum ed-Din, I, II, III, IV, Kahire, 1967.

25 — Cevahir el-Kur'an, Mısır, 1964.

B — Gazzalî'den bahs eden genel eserler;

1 — CHAHİNE, Osman Emin: L'Originalité Créatrice de laPhilosophie Musulmane, Paris, 1972.

2 — De BOER, Dr. J.T.: İslâm'da Felsefe Tarihi. Çev.: Yaşar Kutluay, Ank., 1960.

3 — CUMA, M. Lutfi: Tarihu Felâsifet el-İslâm fi'l-Meşrık ve'l-Mağrib, Mısır, 1928.

4 — ÇUBUKÇU, Prof. İbrahim Agâh: İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara, 1972.

5 — GARDET, Louis et Anawati: Introduction à la Théologie Musulmane, Paris, 1948.

6 — GILSON, Etienne: Şark Filozofları, Çev.; İ.A. Çubukçu İlâhiyat Fakültesi dergisi (1961), Ankara, 1961.

7 — HANNA, Fahürî ve H. Cerr: Tarih el-Felsefe el-Arabiye, Beyrut, 1966.

8 — JARBE, Ferid: l'Etre et l'Esprit dans la Pensée Arabe, S. Islamıca.

9 — MADKOUR, İbrahim: L'Organon D'Aristote dans la Monde Arabe, Paris, 1934.

10 — NEŞŞAR, Ali Sami: Menahic el-Bahsinde Müfekkir el-İslâm, Kahire, 1967.

11 — O'LEARY, De Lacy: İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri. Çevirenler: H. Gazi Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, 1959.

12 — ÖMER Ferruh: Tarih el-Fikr el-Arabi, Beyrut, 1962.

13 — QUADRİ: La Philosophie Arabe dans L'Europe Mediévale, Paris, 1947.

14 — SUNAR, Cavid: İslâm Felsefesi Dersleri, Ankara, 1967.

15 — SUNAR, Cavid: İslâm'da Felsefe ve Farabî II, Ankara, 1972.

16 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1957.

17 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: İslâm Düşüncesi, İstanbul, 1946.

18 — VAJDA, George: İsaac Albalag, Averroiste juive et Annotateur D al-Ghazelî, Paris, 1960.

19 — WATT, Montgomery W.: İslâmi Tetkikler. Çev.: Dr. Süleyman Ateş, Ank., 1968.

20 — İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Gazzalî maddesi (Kasım Kufralı).

21 — Encyclopédie de l'İslâm, Gazzalî maddesi (M. Watt), Leyden, Paris, 1965.

C — Gazzalî üzerine yapılmış özel araştırmalar;

1 — BEDEWÎ, Abdurrahman: Müellâfat al-Gazzalî, Kahire, 1961.

2 — BOUYGES, Maurice: Essai de Cronologie des Oeuvres d al-Gazzalî, édité et mis à jour par M. Allard, Beyrut, 1959.

3 — ÇUBUKÇU, Prof. Dr. İ. Agâh: Gazzalî ve Kelâm Felsefesi, Ankara, 1970.

4 — ÇUBUKÇU, Prof. Dr. İ. Agâh: Gazzalî ve Batınîlik, Ankara, 1964.

5 — ÇUBUKÇU, Prof. Dr. İ. Agâh: Gazzalî ve Şüphecilik, Ankara, 1964.

6 — DÜNYA, Süleyman: el-Hakika fî Nazar el-Gazzalî, Mısır, 1947.

7 — JABRE, Ferid: Plotin'in Vecdi ve Gazzalî'nin Fenâ'sı. Çev. Prof. Dr. İ. Agâh Çubukçu, İlâhiyet Fakültesi Dedgisi (1961), Ankara, 1961.

8 — JABRE, Ferid: La Nation de Certitude Selon Gazzali, Paris, 1958.

9 — JABRE, Ferid: La Nation de Ma'rifa chez Ghazzali, Beyrut, 1958.

10 — LAOUST, Henri: La Politique De Ghazzalî, Paris, 1970.

11 — RUFAİ, Ahmed Ferid: Gazzalî, I, II, III, Mısır, 1936.

12 — SHERWÂNİ, H.K.: Gazzalî'ye Göre Nazarî ve Tatbikî Siyaset. İlâhiyat Fak. Dergisi, (III-IV. 1955), Ankara, 1957.

13 — TÜRKER, Mubahat: Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, Ank., 1958.

14 — VAUX, Carra de: Gazzalî, Paris, 1902.

15 — WENSİNCK, A.J.: La Pensée de Ghazzalî, Paris, 1940.

16 — EBU HAMİD GAZZALİ (Fi Zikr el-Mieviyet-et-Tası'a limilâdihî), Kahire, 1962 (36 tebliğ mevcuttur.)

III — Başvurulan Diğer Eserler :

1 — BEDEWÎ, Abdurrahman: La Transmission de la Philosophie Grecque Au Monde Arabe, Paris, 1968.

2 — CHEVALİER, Jacques, Leçons de Philosophie. I. II. Grenoble, 1946.

3 — DUMAS, Georges. Le Nouveau traité de Psycologie, Paris, 1930.

4 — FOULQUİÉ, Paul et R.S: Jean: Dictionnaire de la Langue Française, 2. éd. Paris, 1969.

5 — HEİMSOETH, Heinz: Felsefenin Temel Disiplinleri. çev.: T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1952.

6 — İKBAL, Muhammed: İslâmda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü. Çev.: Sofi Huri, İstanbul, 1964.

7 — İSMAİL FENNİ: Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1927.

8 — İZMİRLİ, İ. Hakkı: Mukayese, 3. Baskı, Ankara, 1973.

9 — JEANS, James. Etrafımızdaki Kâinat, çev.: S. M. Uzdilek, İstanbul, 1950.

10 — KEKLİK, Nihat: Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, İstanbul, 1967.

11 — KEKLİK, Nihat: İslâm Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı. İstanbul, 1970.

12 — LACOMBE, Oliver: Zaman, çev.: Mehmet Karasan. D.T.C. Fakültesi Dergisi, Ankara, 1943.

13 — MADKOUR, İbrahim. fi'l-Felsefet el-İslâmiyye, II. tab'ı Mısır, 1968.

14 — MENGÜNEŞOĞLU. Takiyeddin: Felsefeye Giriş, İstanbul 1968.

15 — ÖNER, Necati: Klâsik Mantık, Ankara, 1970.

16 — PORPHYRİOS, İsagoci, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Konya, 1947.

17 — REİNHENBACH, Hans: Mekân ve Zaman, Edebiyat Dergisi, Sayı.I, İst., 1934.

18 — SALİBA, Dijémil: Etude sur la Métaphysique D'Avicenne, Paris, 1926.

19 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: Felsefeye Giriş, I, 2. Baskı, Ankara, 1963.

20 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: Genel Felsefe Dersleri, Ankara, 1972. İstanbul, 1951.

21 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: İbnn Rüşd, İslâm Ansiklopedisi'nden ayrı basım,

22 — THOMAS, D'Aquin: L'Etre et l'Essence, trad, Catherine Capille, Paris, 1947.

23 — TOPÇU, Nureddin: Bergson, İstanbul, 1968.

İNDEKS